

SAP

# SAPIENTIA



Organo del Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *El ser. Su constitución, su expresión conceptual* ..... 243

## ARTICULOS

- JOSÉ L. MARTÍNEZ PERONI: *Esse et bonum. Reflexiones metafísicas en torno al bien común* ..... 249
- RICARDO MARIMÓN BATLLÓ: *El fundamento de la filosofía del arte y de la cultura en Tomás de Aquino* ..... 275
- ADRIANA ROGLIANO: *Panorama de la estética en La Plata* ..... 287

## NOTAS Y COMENTARIOS

- OSCAR ROTELLA: *Traducción de la lección II del libro I de la explicación de Santo Tomás a los libros de Aristóteles "Sobre la interpretación"* ..... 297

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERTO CATURELLI: *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, (O. N. Derisi), p. 315; JOSEPH RASSAM: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, (J. Magraner Rullán), p. 316.

---

Año XXXVIII

1983

(Octubre-Diciembre)

Nº 150

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA



## EL SER, SU CONSTITUCION, SU EXPRESION CONCEPTUAL

### IV

#### LA SUPREMACIA DEL "ESSE" SUBSISTENTE SOBRE LOS ENTES

##### 17. El Esse subsistente, causa inmediata de toda esencia y acto de ser

*Todos los entes, fuera de Dios, son tales por participación causal inmediata y permanente del Esse subsistente divino.*

*En efecto, la esencia se constituye tal por participación de la Esencia o Esse divino, como Causa ejemplar necesaria. Por el solo hecho de Ser, la Esencia o Perfección infinita de Dios, funda necesariamente, como Causa ejemplar, todas las esencias o modos finitos capaces de existir o, en otros términos, todas las participabilidades finitas de ser; y el Intelecto divino, al contemplar también necesariamente su Esencia, no puede dejar de ver, en ese modelo de Perfección infinita, todas las esencias que ella fundamenta ejemplarmente y constituir las formalmente con su Verbo. Antes de recibir su acto de ser o existir, las esencias no son realmente en sí mismas, pero son como participabilidades o capacidades de existir eterna y necesariamente, como la Esencia y el Pensamiento divinos, que las funda y constituye, respectivamente.*

*Las esencias son necesaria y eternamente tales por una dependencia necesaria e inmediata de la Esencia y del Pensamiento divino. Son tales, porque Dios eternamente las piensa o, mejor aún, las está pensando, en su Esencia y, al pensarlas, las constituye en su ser de esencia o capacidad de ser o existir.*

*También el acto de ser o existir depende necesaria e inmediatamente de Dios, como de su Causa eficiente libre. Por identidad perfecta de su Ser con el Entender y el Amor, Dios está en posesión, del modo más perfecto, del Bien infinito y de todo bien o felicidad; y, por eso, no necesita de ningún ente participado, no está obligado a crear nada fuera de El. De aquí que sea enteramente libre para crear o conferir el acto de ser o existir a los entes fuera de El.*

*Cuando Dios elige las esencias para conferirles el acto de ser o existir, por la creación, tal acto de ser depende inmediata y esencialmente de este Acto de Voluntad o Amor con que libremente lo elige.*

*Por otra parte, la esencia nunca es el acto de ser o existir, ni en sus notas constitutivas está la exigencia del mismo, sólo es por un Acto de Amor con que Dios libremente le confiere tal acto.*

*Esta libertad de la Causa divina del acto de ser se traduce, en el efecto, como contingencia del ente participado, cuya esencia le es siempre ontológicamente indiferente para tener o no el acto de ser.*

*Esta indiferencia de la esencia, que no es ni exige el acto de ser o existir, hace indispensable la acción inmediata de Dios para que el acto de ser, conferido mediante la creación, se mantenga permanente en la esencia. Tal acción inmediata y continua con que Dios mantiene el acto de ser o existir en la esencia,*

*constituye la conservación divina. La conservación es la misma acción creativa de Dios, que se continúa sobre el acto de ser, ya comunicado a la esencia, la cual es siempre ontológicamente indiferente para tenerlo o no.*

*Finalmente, toda causa creada está en potencia para actuar. Nunca su ser se identifica con su acto de obrar. "Ninguna creatura es inmediatamente operativa", dice Santo Tomás. Esta verdad se demuestra a posteriori, porque vemos que todas las causas participadas están siempre en potencia para actuar, deben pasar del poder obrar al acto mismo de obrar.*

*Esta verdad se muestra también a priori, porque ninguna causa participada puede tener identificados su acto de ser permanente —que es la forma o el acto de la esencia— con su acto segundo de obrar, por ejemplo, con el acto de entender, de querer o de ver. Porque todo acto segundo de obrar es tal por el acto de ser. Si la creatura tuviera su acto de ser —acto de la esencia— identificado con el acto segundo, con el obrar —que es existente— es decir, si "fuera inmediatamente operativa por su mismo acto esencial" se identificaría con el acto de ser o existir: su esencia sería su acto de ser o existencia, es decir, sería Dios. Porque, en efecto, el acto segundo de obrar, v. gr., el entender, querer, ver, moverse, etc. implica siempre el acto de ser. Las creaturas llegan a tener esos actos nunca los tienen de por sí. Pero si el acto permanente de la esencia en la forma no sólo llegase a tener sino que fuese inmediatamente por sí mismo el operar, el acto de la esencia se identificaría con el acto de ser o existir, implicado en el acto de obrar, y sería Dios, ya que sólo en Dios la Esencia es el Acto de ser, sólo Dios es el Esse o Acto puro de Ser.*

*Por eso, se ve que no sólo a posteriori sino también a priori, ninguna creatura está en acto de su obrar, y para hacerlo debe pasar de la potencia al acto. Ahora bien, ningún ser en potencia puede pasar al acto sino por otro ser que esté en acto y, en definitiva, por el Ser que sea el Acto mismo de ser. (Un proceso causal llevado al infinito, sería absurdo, porque, en tal caso, no habría causa primera y, consiguientemente, todas las causas estarían en potencia sin recibir el acto causal). Porque el acto es más que la potencia, del no ser —o potencia— no puede proceder el ser —el acto—. Por consiguiente, el acto de ser no puede llegar a ser sino por un ser que ya está en acto.*

*Y como todos los entes participados están en potencia para obrar, y sólo Dios está y es el Acto de Ser, se ve que la intervención de Dios para que el ser participado llegue a actuar es siempre inmediatamente necesaria. Pues aun en los casos en que un ser creado en acto mueva a otro a actuar, no lo podría hacer sin la acción inmediata de Dios, pues él también está en potencia para su acto. En una serie de causas participadas, en que cada una mueve o causa a la otra, Dios tiene que actuar inmediata y necesariamente en todas ellas, pues todas están en potencia para su acto.*

*Esta intervención inmediata de Dios —de El solo o de El a través de otras causas segundas por El inmediatamente actuadas— en la acción de las creaturas, se llama concurso y premoción; concurso, porque la creatura no puede proceder a su acto sin la ayuda del Acto puro de Ser de Dios; y premoción, porque esta acción concurrente de Dios con la acción creada es previa a la acción de ésta, ya que ella no puede pasar al acto, llegar a hacer su acto, sino en cuanto movida por la Acción siempre en acto de Dios.*

*Esta acción premovente de Dios actúa, como toda Acción de Dios, bajo la razón formal de Ser, mientras que la creatura, premovida por esta Acción divina, obra bajo la razón de tal ser. Por eso también, la Acción premovente divina de la acción libre humana, no quita la libertad de la creatura.*

*Por lo demás, el pecado formalmente no es un ente, sino una privación de ser, que tiene causa, no eficiente, sino deficiente en la creatura, que obra bajo la razón de tal ser. La formalidad del pecado reside formalmente en la no conformidad con la norma moral, en algo negativo. La creatura al hacer libremente su acción, tienen conciencia de esta no conformidad con la norma, en que consiste el pecado. Este resulta no de una acción —a la cual promueve y con la cual concurre Dios— sino de la nada o no conformidad con la norma, negativamente proveniente de la creatura (Cfr. J. Maritain, Dios y la permisión del mal).*

#### 18. Supremacía del Acto puro de Ser

*A través de lo expuesto, aparece claramente la supremacía del Acto puro de Ser divino y la dependencia causal absoluta e inmediata de El de todo ente participado, tanto en su esencia como en su acto de ser o existir.*

*Todo ente participado sólo es por la acción causal inmediata de Dios. La esencia, por la Acción causal ejemplar necesaria e inmediata de la Esencia divina, la cual por sólo Ser Perfección infinita funda todas las esencias, y del Verbo divino, El cual, al comprender exhaustivamente su Esencia o Perfección, no puede dejar de ver en Ella y constituir con su mirada intelectual todos los infinitos modos finitos capaces de participar de la misma Esencia fuera de ella.*

*El acto de ser o existencia llega a ser por la acción causal libre e inmediata de la Voluntad o Amor divino no sólo en su comunicación primera —creación—, en su mantenimiento en la esencia —conservación— sino también en su acrecentamiento por la acción de la creatura —concurso y premoción—.*

*Todo el ser participado, en su esencia y acto de ser o existencia, es siempre por dependencia causal indispensable inmediata de Dios. En su esencia y acto de ser está continuamente dependiente de esta Causalidad divina, que actúa de un modo necesario para la esencia, y de un modo libre para el acto de ser o existencia. Por eso, los entes participados son necesariamente esencia y tienen contingentemente el acto de ser. La libertad con que actúa la Causa divina en cuanto al acto de ser se traduce en la contingencia en el efecto.*

*Sin embargo, esta acción de Dios para crear, conservar y concursar y promover al ente participado o creado es libre, en el sentido de que El no está necesitado a ello, pero es necesaria en el sentido de que nada puede ser, conservarse en el ser y aumentar su ser, sin esta Acción causal inmediata y continua de Dios.*

*Todo ente o es el Ser en sí de Dios, el Acto puro de Ser o plenitud de Ser, o depende necesariamente de El, por causalidad necesaria, la esencia, y por causalidad libre, su acto de ser. Nada es y nada sucede fuera de Dios sin la Causalidad inmediata de Dios.*

#### 19. La actuación de todo acto por el acto de ser

*Por otra parte el acto de ser —esse— es el “acto de todos los actos” (Santo Tomás). Ningún otro acto es efectivamente acto sino bajo la acción del acto*

*de ser. Así la esencia, aunque es realmente distinta del acto de ser, no es realmente en sí misma sino por este acto de ser o existencia.*

*Tampoco la forma o acto de la esencia, es realmente tal, no ejerce verdaderamente su actuación formal, si no está actuado o realizado por el acto de ser o existencia.*

*También los actos segundos con que la naturaleza o substancia actúa para perfeccionarse —vg. el acto de entender, de querer, de ver, o de moverse— necesitan el acto de ser o existencia para ser o existir realmente como tales actos.*

*El acto de ser —esse— ejerce, pues, una función realizante en todo el ámbito de la realidad participada.*

*Si bien las esencias están constituidas ejemplar necesaria y eternamente por la Esencia y Verbo divinos, como capacidades de ser, sin embargo, necesitan siempre del acto de ser o existencia —esse— para ser realmente en su propio acto.*

*Ahora bien, el acto de ser —esse— que da acto a todos los actos, a su vez llega a ser tal sólo por la influencia causal eficiente e inmediata del Esse subsistente. Se ve ahora mejor como todo ente, en su acto de ser y en su esencia, y dentro de ésta en su forma o acto esencial, y en sus actos accidentales sobreañadidos a la esencia existente depende inmediata y continuamente del Esse subsistente divino.*

*Sin esta presencia de la Causalidad inmediata y continua del Acto puro de Ser, nada sería en su esencia y en su acto de ser —forma— y bajo ninguna de las formas de acto sobreañadidas a la esencia.*

*Sin el Esse subsistente sólo sería la nada absoluta: nada sería realmente en acto o existencia, y nada podría llegar a ser. Nada sería tampoco pensable, porque sin el ser no habría esencias o capacidades de existir, nada sería inteligible o verdadero, nada sería posible ni im-posible, nada tendría sentido ni capacidad de ser pensado.*

*Sólo por el Esse subsistente y desde el Esse subsistente es todo otro ente y se ilumina la verdad o inteligibilidad de las cosas en su esencia y acto de ser, y desde éste se ilumina el acto de entender.*

## 20. El conocimiento divino de los entes participados

*Por esta supremacía del Ser, también Dios conoce, de la manera más perfecta, los entes participados en su esencia y acto de ser o existencia, y en su actuación necesaria o libre, según se trate de seres participados materiales o espirituales.*

*Los conoce en su Causa inmediata divina: las esencias en su Esencia e inteligencia que las constituye; y los actos de ser o existir en el Acto de Imperio —Voluntad o Amor identificados con la Inteligencia— con el que crea conserva y aumenta el ser con su actuación en todos los entes participados, para que éstos puedan actuar o pasar de la potencia al acto.*

*Dios conoce todo ser participado en su acto o posibilidad de ser, de una manera perfecta y exhaustiva, porque lo conoce desde y por la Causa primera, que los constituye —en su esencia—, y crea, conserva y acrecienta en su ser por su concurso y premoción —en su acto de ser o existencia—.*

*Dios no necesita recibir determinación alguna de los entes participados para conocerlos; los conoce en sí mismo, en su Esencia y Verbo —que causa las esencias—, y en los decretos de su voluntad —identificada con su Inteligencia— que causa todo lo que es o existe.*

*Aristóteles tenía razón cuando negaba a Dios un conocimiento causado por los mismos entes participados o creados. Pero Aristóteles no llegó a ver que Dios podía y debía conocer todos los entes participados en su esencia y acto de ser, en la Esencia y Verbo divino y en la voluntad también divina, que los causa en su esencia y acto de ser, respectivamente.*

*Desde esta cima del Ser en sí o Acto puro de Ser, podemos comprender mejor, cómo se constituye y es el ente participado, en su esencia y acto de ser o existencia, por una Causalidad inmediata de Dios; y cómo Dios los conoce perfectamente o desde su Causa suprema divina.*

*Los entes participados, son pues, en su esencia, porque Dios los piensa, y en su acto de ser o existencia, porque Dios los ama. Y puesto que la Voluntad o Amor divinos no actúa sino iluminada por la inteligencia —con quien se identifica— podemos afirmar que todos los entes participados, en su esencia y acto de ser, son porque Dios los piensa, porque Dios los pronuncia con su Palabra divina, con su Palabra contemplativa de las esencias —Ciencia de simple Inteligencia—, y con su Palabra o Verbo de amor, los actos de ser o existencia —Ciencia de Visión—.*

*Se ve también la supremacía del Acto de Ser sobre la esencia y, en general, del Acto sobre la potencia. Porque en el origen de todo ente participado —en su esencia y acto de ser o existencia— está siempre el Acto puro de Ser o Esse subsistens. Todo ente o es el mismo Acto de Ser o es con dependencia causal inmediata del Acto de Ser.*

## 21. Potencia y acto

*El egreso del ente participado desde el Ser imparticipado puede considerarse en su fieri o participación propiamente tal o en su factum esse o realización de aquélla por la potencia y el acto.*

*En el orden del conocimiento humano primero se aprehenden los entes ya realizados, en su gradación ontológica. Tales entes son múltiples y diversos por su finitud, y son finitos por estar constituidos de potencia y acto.*

*En efecto un acto o perfección sólo puede limitarse por otro principio intrínseco que lo recibe y coarta, es decir, por una potencia. Por de pronto, en todo ente participado la esencia, esencialmente finita por sus propias notas constitutivas, limita el acto de ser como potencia.*

*Y dentro de la esencia del ente corpóreo, el acto esencial o forma, constitutivo de la perfección de un ente, es limitado por la materia, como potencia. Así el acto esencial del hombre, que es el alma, es coartado y reducido a tal individuo por la materia.*

*Finalmente la substancia actúa como potencia frente a los actos accidentales, que la perfeccionan.*

*La composición de potencia y acto es, pues, una noción genérica, que se realiza en tres especies: a) la primera, fundamental y constitutiva de todo ente*

*participado: la de esencia y acto de ser o existir; b) la segunda, propia del ser material: la de materia primera y acto esencial o forma, dentro de la esencia; y finalmente c) la tercera, común también a todo ser participado o creado, a causa de su finitud, la de substancia y accidente.*

*El acto como acto no encierra imperfección y, por eso, es infinito en su orden. Así un acto de esencia sin materia, una forma pura —un ángel— es infinito en su esencia, un infinito predicamental o de tal ser. De aquí que en la forma pura sólo cabe un individuo, identificado con las notas específicas o esenciales y, por eso, dice Santo Tomás que cada forma pura —ángel— es una especie.*

*Si el acto puro no es ya sólo forma o acto esencial, no es acto de tal ser, sino del mismo ser, Acto puro de Ser, es infinito según el mismo Ser o absoluta y trascendentemente infinito. Tal el Ser Infinito o absolutamente infinito según el Ser, de Dios.*

*De aquí que lo que condiciona la existencia del ente participado es su composición en su mismo ser de potencia y acto: de esencia y acto de ser o existencia. Si, por absurdo, no hubiera esencias que limitasen el acto de ser, Dios no podría crear el ser, pues conferir el Acto puro de Ser o Existir sería crear otro Dios, y un Dios creado es absurdo, precisamente porque el acto puro de existir es, por su concepto mismo, increado e infinito. Sólo puede ser creado un acto de ser de una esencia, previamente constituido.*

*Ahora bien, en la participación divina de la esencia y del acto de ser hay un orden de prioridad: Dios primero —no en la duración sino en la Causalidad— constituye eterna y necesariamente las esencias, y luego —supuestas las esencias— confiere el acto de ser o existir —por creación, conservación y promoción y concurso— a las esencias que libremente elige. De aquí que la limitación o finitud viene siempre por la potencia. Y sólo la finitud de la potencia hace posible la multiplicidad y diversidad de los entes.*

*Por eso, el Acto puro de Ser, esencialmente infinito, no puede multiplicarse ni diversificarse, no caben géneros o especies divinas, Dios es esencialmente único.*

## 22. Conclusión

*En el principio, antes de que fuera concebida la esencia y conferido el acto de ser o existencia, al ser participado, sólo era el Acto puro e infinito de ser.*

*Sólo por la causalidad inmediata y necesaria de este Acto puro de Ser fueron hechos todos los entes participados: constituidos en su esencia, y creados, conservados y actuados en su acto de ser o existencia.*

*Y en esta Causalidad inmediata y necesaria, con que Dios constituye las esencias y confiere el acto de ser o existencia a los entes participados, Dios conoce de la manera más perfecta o causal, todo cuanto es fuera de El, en su esencia y existencia.*

*Sólo por el Acto de ser es y es conocido todo acto participado.*

*De ahí la supremacía absoluta del Esse subsistens o Acto puro de Ser.*



## ESSE ET BONUM. REFLEXIONES METAFISICAS EN TORNO AL BIEN COMUN

*"Al obrar, precede el conocer, y a éste el existir; es decir, al Bien le precede la Verdad, y a ésta el Ser".*

### 1. Introducción

Iniciamos con este postulado del Aquinate la vía aproximativa a nuestro tema, extrayendo algunos principios directrices, formulados a partir del orden natural, captables por la sola luz de la razón humana, y dejando entreabierto el acceso al orden sobrenatural, que por ser de incumbencia teológica y campo de la fe, será aludido en la medida de su necesidad, sin ser el objeto de estudio que nos ocupe en esta ocasión.

Es menester advertir a modo de postulados previos, que en el desarrollo de este ensayo se hará explícita mención a la filosofía cristiana, la cual fundamenta toda ciencia desde la doble perspectiva última del ser, es decir, desde lo óntico y lo religioso.

Se trata de la vieja idea aristotélica del "intellectus" (intus legere, leer dentro) de las cosas mismas, ya que al decir del Estagirita en su *Metafísica*, aprender una cosa es conocer su causa primera. Y este aserto natural que la antigüedad nos legó a través de la filosofía griega, se ve perfeccionado por la ley de la fe sobrenatural, la cual, lejos de ensombrece la verdad, la eleva y ennoblece a la proximidad de su objeto, Dios mismo, Ser Absoluto. Será Tomás de Aquino, el máximo exponente medieval, quien nos mostrará que, la verdad no se opone a la Verdad, sino que se perfecciona bajo su Luz.

De aquí la necesidad de la filosofía la cual en palabras de Rafael Gambra, "No es un medio, sino un fin; no sirve, sino que es servida por las otras cosas, por el hombre mismo, por lo más noble de él, que es su facultad intelectual".<sup>1</sup>

En segundo término, es menester advertir la íntima subordinación del Derecho a la Moral ya que, según expresión de Mons. Octavio Nicolás Derisi "el orden jurídico moral se funda, en definitiva, en el último Fin trascendente divino del hombre y en la consiguiente naturaleza humana, organizada por Dios para el logro de ese fin. Las exigencias de la naturaleza humana, jerárquicamente ordenadas en sus distintos sectores, que culminan en las aspiraciones espirituales específicas dirigidas a Dios —Verdad, Bondad y Belleza infinitas— como a su Fin o Bien supremo y que constituyen la ley moral natural,

<sup>1</sup> GAMBRA, RAFAEL, *Curso elemental de Filosofía*, 17ª ed., Ed. Anaya, Salamanca, 1975, p. 22.

se presentan como expresión de la Ley eterna de Dios, quien impone obligatoriamente al hombre su propio bien humano (...) El Bien de Dios —su gloria— y el bien del hombre —el desarrollo y plenitud de su ser humano y consiguiente felicidad en la posesión del Bien infinito— coinciden y son inseparables (...), el Derecho se presenta como tramo decisivo para el logro de ese perfeccionamiento humano (...). Sin el orden jurídico no es posible instaurar la sociedad, y sin ésta es imposible constituir el Bien Común, y sin éste a su vez el hombre carece de las condiciones normales para su cabal y jerárquico desarrollo y la consiguiente consecución de su Fin o Bien divino en el tiempo y en la eternidad”.<sup>2</sup>

Después de lo afirmado por Mons. Derisi, parece quedar claro que, así como no hay Derecho sin Moral, tampoco existe ésta, sin estar subordinada a la Metafísica religiosa, puesto que de lo contrario, se tornaría en una ideología —agnosticismo telógico, ontológico y ético—, carente de todo asidero en el orden de lo real y, por ello mismo, en un error del conocimiento, ya que imposibilitar a la razón, develar el orden natural y sus vestigios de eternidad, es colocarla en el sendero del error. “El entendimiento humano alcanza así, incluso en sus operaciones más naturales, un trozo de ser que late más profundo que las esencias. No olvidemos la posición ontológica de un universo compuesto de criaturas, esto es, de seres que llevan la marca del puro *Ipsum Esse*”.<sup>3</sup>

De todo este cuerpo doctrinal se evidencia que, así como el universo es el receptáculo natural de las criaturas, análogamente, la sociedad política o estado es el habitat propio de la persona humana donde puede viabilizar en plenitud sus derechos para el logro de sus deberes morales y poder lograr mejores condiciones para la realización de los mismos, con la consecución del fin propio de la comunidad política.<sup>4</sup>

Precisando aún más el objeto de nuestra preocupación, nos limitaremos aquí a expresar algunas reflexiones sobre el Bien Común Político, esto es, el bien propio de la comunidad política entendida como “comunidad autárquica” “perfecta” o “soberana”, por ello omitiremos una consideración pormenorizada del llamado Bien Común Trascendente, último fin extrínseco del universo, de la sociedad humana y de las personas: Dios mismo. Tampoco aludiremos al bien común intrínseco del universo, al bien común natural de la humanidad entera y las diversas formas de bien común imperfecto, referente a los grupos infrapolíticos. Todo ello sin perjuicio de poner de manifiesto que un perfecto entendimiento del bien común político —desde una perspectiva metafísica— requiere tener presente las otras formas análogas del bien común, ya que ellas suponen y evidencian un universo ordenado pues tienen a Dios como origen y fin.<sup>4a</sup>

<sup>2</sup> DERISI, OCTAVIO N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Bs. As., 1980, p. 270.

<sup>3</sup> GILSON, ÉTIENNE, *Elementos de filosofía cristiana*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1977, p. 299. Sólo se puede hablar de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto. Es por ello, que los seres naturales son verdaderos, por cuanto vienen a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 2.

<sup>4</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Regim. Princ.*, I, 1.

<sup>4a</sup> Cfr. MEDRANO, JOSÉ MARÍA, “Notas sobre política y bien común”, en *Prudentia Iuris*, N° III, Buenos Aires, abril 1981, pp. 95-96.

Por último, se hará mención al poder político y a la actividad desplegada desde el mismo, poniendo de relieve la estrecha vinculación que guarda con el Bien Común Político.<sup>5</sup>

# 1. — ONTOLOGIA DEL SER Y LOS TRASCENDENTALES

Descubrimos una “*realidad*” en la cual estamos insertos, como seres finitos y contingentes; llamados a la existencia concreta por un “*actus essendi*” ajeno a nuestro arbitrio y el cual se potencia y actualiza en una esencia específica, con su naturaleza y leyes únicas para la persona humana.

Esta especificidad, que le viene dada al hombre por la forma espiritual, le posibilita a través de su racionalidad acceder por vía de conocimiento intelectual a la verdad, y por medio de su apetencia racional, tender al bien como término y plenitud de su persona. Por ello, advertimos que la persona humana, puede buscar las causas últimas de la realidad misma gracias a la universalidad del espíritu, tendiendo naturalmente a su propia realización (*perfectio*), exigida por su misma estructura específica.

Al decir de Ponferrada, surge así, la Filosofía como un quehacer, a través del cual el hombre, como ser racional, inquiere la razón de ser de las cosas: desea saber su por qué.

“Saber (*scire*), por lo tanto, significa conocer las causas de las cosas, sus razones de ser. La historia del pensamiento humano nos enseña cómo el saber se ha ido desarrollando progresivamente, desde la búsqueda de la explicación de lo más obvio hasta la investigación de los aspectos más profundos de los seres”.<sup>6</sup>

De este modo, la Filosofía se nos presenta como una forma elevadísima del saber humano (*scire*): “es un conocimiento intelectual cierto de las causas de las cosas, fruto de demostración (...). El fruto de la demostración es la ciencia (*scientia*)”.<sup>7</sup>

Se advierte que el criterio antiguo es diferente al moderno, en cuanto a la noción de ciencia, ya que se suplanta el criterio de causalidad por el de legalidad, poniendo de relieve el aspecto fenoménico del ser, como único objeto positivo de ciencia en la época actual.

Por ende, el *agnosticismo metafísico* es el encargado de diliur toda auténtica *Metafísica del Ser*, y así destruir el “orden de lo real”, en aras del “Progreso”, a “Aceleración de la Historia”, o la “Humanidad” que avanza hacia un futuro nuevo: “Hombres nuevos, creadores de la historia, constructores de una nueva humanidad”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Juan Pablo II, precisa qué es la política al decir que debe ser entendida como “...la prudente solicitud por el bien común”. (JUAN PABLO II, *Laborem Exercens* [Encíclica], 20).

<sup>6</sup> PONFERRADA, GUSTAVO, *Introducción al Tomismo*, 2ª ed., Eudeba, Buenos Aires, 1978, p. 85.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>8</sup> SÁENZ, ALFREDO, *La música sagrada y el proceso de desacralización*, Ed. Mikael, Paraná, 1978, p. 36.

Es aleccionadora la observación de la joven filósofa francesa, Françoise Chauvin: "los hombres han deseado siempre cambiar; pero en otro tiempo deseaban ese cambio para acercarse a aquello que no cambia, al paso que hoy quieren cambiar para adaptarse a lo que de continuo cambia (...). Ya no se trata de ganar altura, sino de llevar la delantera; no de superarse, sino de no dejarse adelantar". El hombre, agrega G. Thibon comentando a esta pensadora, "se encuentra así reducido al más pobre de sus atributos, al más próximo a la nada: el cambio indeterminado, sin principio y sin objeto".<sup>9</sup>

Retomando nuestro tema, observamos que lo primero que nuestro conocimiento enfrenta es el conjunto de seres corpóreos que forman el mundo físico. "El estudio filosófico del mundo físico tiene, para Santo Tomás, por sujeto propio al *ser movable*, ya que la movilidad es el rasgo más típico de lo físico (...). Santo Tomás denomina a este estudio, siguiendo la terminología aristotélica, *Física* (Physica) y también *Filosofía de la Naturaleza* (Philosophia Naturalis), de acuerdo a la versión latinizada del término, debido a Séneca".<sup>10</sup>

Es menester subrayar la importancia de esta ciencia, como bien lo señala Calderón Bouchet, al expresar "que si se suprime la Filosofía de la Naturaleza —como observaba Maritain— tal como se ha visto en el caso del pensamiento moderno, no habrá más metafísica especulativa. Sólo habría una metafísica reflexiva e idealista que busca la espiritualidad en la conciencia".<sup>11</sup>

Contrario a todo monismo, surgen los géneros de composición intrínseca del ente físico y móvil, reduciéndose a cinco: "esencial, entitativa, integral, accidental y numérica".<sup>12</sup>

"Se llama *esencial* a la composición que divide al ente físico en cuanto móvil, es decir, en cuanto delata un principio de acción y otro de pasión, en *materia y forma*. La composición *entitativa* es más radical y se extiende a todo lo creado, en cuanto todo lo creado es algo que responde a un modo de ser determinado —*esencia*— y al mismo tiempo es o existe —*existencia*—. La composición integral es un efecto de la composición esencial y está constituida por las *partes físicas* y por los *órganos* que hacen a un todo corporal. La composición numérica es aquella en la cual los entes singulares se ordenan en conjuntos colectivos como *unidades concretas numerables*. En último término, la composición *accidental* se impone como una consecuencia del cambio y la permanencia que afecta al ente en movimiento, cuando no significan mutación substancial. Esta composición corresponde a la de *substancia y accidente*. De las precedentes observaciones Aristóteles concibió la doctrina del *acto y la potencia*".<sup>13</sup>

<sup>9</sup> THIBON, GUSTAVE, *Prólogo*, en: GAMBRA, RAFAEL, *El silencio de Dios*, 2ª ed., Ed. Prensa Española, Madrid, 1968, p. 12.

<sup>10</sup> PONTERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>11</sup> CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Apuntes de la Cátedra de Metafísica*, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Pontificia Santa María de los Buenos Aires, 1979, p. 2.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 6-7.

Toda mención detallada sobre la estructura del ente físico, se verá concretizada, al tratar el apartado de las "implicancias del bien común", por lo cual se ha hecho necesaria su previa aclaración.

Cabe dejar sentado, referente a la movilidad del ente físico, la importancia del *hilemorfismo* de Aristóteles, ya que "admite, de acuerdo con el atomismo, la existencia de la materia y las sustancias extensas, pero coincide con el dinamismo en explicar el movimiento propio de los entes atribuyéndolo a un principio activo y dinámico. En síntesis, existe en el ente físico un principio substancial material y un principio substancial formal; ninguno de los dos constituye una sustancia completa; el principio material está, con respecto al formal, como la potencia al acto".<sup>14</sup>

Toda esta doctrina dará nueva luz, asumida por el tomismo, a una concepción no sólo metafísica, sino inclusive antropológica y social, explicando las tres grandes corrientes a lo largo de la historia, que bajo variantes accidentales se repiten a través de los siglos, según expresa en su obra Fernández Sabaté, las cuales denomina a grosso modo: *Empirismo*, *Idealismo* y *Realismo*<sup>15</sup>, que traducido en términos metafísicos corresponden al *Atomismo*, *Dinamismo* e *Hilemorfismo*.

Todo lo cual no deja de tener profunda implicancia, ya que sólo en una doctrina realista (donde el hilemorfismo sea fundamento del ente móvil), es dable un orden socio-político tendiente al Bien Común Inmanente, que posibilita a su vez, el acceso al Bien Común Trascendente, Dios mismo, "principio y Fin de todo lo existente".

Ahondando en la complejidad del *ser en tanto ser*, descubrimos que la Filosofía tiene su culminación en la *Metafísica*, la cual desentraña el misterio del ser en toda su amplitud y riqueza. "La Metafísica, como consecuencia de estas observaciones, no sólo es una ciencia, sino una sabiduría (*sapientia*): nos hace conocer lo real en sus *causas* y *principios* supremos; de ahí que le compete juzgar a toda otra forma del saber, no en su contenido mismo, sino en su fidelidad a los principios; además es el saber que ordena todo a su fin último".<sup>16</sup>

El objeto de la metafísica es pues, el ser en tanto ser, ubicado en el tercer grado de abstracción, es decir en el más alto nivel de inmaterialidad objetiva, lo cual deja entrever la *analogía del ser* en los distintos ámbitos de la realidad.

"En castellano el término ser es ambivalente: puede usarse como nombre (...) y como verbo (...). En el primer caso indica al sujeto que es; en el segundo, el acto de ser. En el latín, en cambio, Santo Tomás contaba con dos vocablos precisos: *ens* para significar el sujeto que ejerce el acto de ser, y *esse* para designar al *acto* mismo. El ser, para Santo Tomás, es 'quod

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

<sup>15</sup> FERNÁNDEZ SABATÉ, EDGARDO, *Hombre y Comunidad a través de la historia*, t. I, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1977, p. 4.

<sup>16</sup> PONTERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, p. 169.

est' (lo que es) (...). Al decir que el ser es 'lo que es', Santo Tomás indica que en todo ser hay dos aspectos fundamentales: "lo que es" (quod), un sujeto concreto y "es" (est), el acto de existir que lo determina (como "viviente" es "lo que vive"; "lo que" expresa un sujeto concreto y "vive" su acto determinante).

El ser, afirma Santo Tomás, "es lo primero que concibe el entendimiento".<sup>17</sup> Así pues, es lógico afirmar que el objeto propio de la inteligencia humana es captar una *quiddidad* o esencia que participa del *ser*, ya que éste sólo es objeto común del intelecto, el cual lo aprehende confusamente en la realidad. "De ahí que la intuición del ser en cuanto ser se ubique en la esfera de la abstracción más profunda, sin evadirse por ello de la realidad más concreta, cuyos aspectos más íntimos trata de penetrar".<sup>18</sup>

Advertimos que existe una "*división del ente*: per se y per accidens; rei et rationis; in decem praedicamenta; in potentia et actu".<sup>19</sup>

En relación a nuestro tema, hemos de hacer hincapié en "el ente real, que es el compuesto de *esencia* y *esse* o existencia".<sup>20</sup> "La esencia entra en la composición del ente finito a la manera de una *potencia* con respecto al ser que está en *acto*. De otro modo sería imposible que hubiera composición y al mismo tiempo unidad en el interior del ente finito".<sup>21</sup>

En cuanto a las propiedades y a la noción de *esencia*, "Aristóteles la llamó 'ousia' y los aristotélicos latinos la tradujeron por 'essentia', 'quod quid est', 'species', 'natura', 'ratio rei'. Como es algo común a todos los géneros no puede ser definida, pero de algún modo puede describirse para su mejor comprensión: 'es eso por lo cual la cosa se constituye en género y especie'; en orden al saber: 'es lo primero que nuestra inteligencia concibe en las cosas'; con respecto al comportamiento del ente y sus atributos: 'es el principio primero y la raíz de todas sus propiedades y acciones; finalmente, considerada en la perspectiva de la potencia y el acto: 'eso cuyo acto es el ser' (...). Como también es eso con que se responde a la pregunta: ¿qué es esa cosa?, se llama quidditas".<sup>22</sup>

Con respecto a la definición del *ser*, hemos de concluir siguiendo nuevamente a Calderón Bouchet, "que el ser puede ser descripto como el acto de la esencia o la última actualidad de todas las formas (...). El ser es el acto que no puede estar ordenado a otro y por eso se lo llama último, porque es él quien propiamente coloca a la esencia fuera de la nada o de la mera posibilidad".<sup>23</sup>

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 170-171.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>19</sup> CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *op. cit.*, p. 62.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 74.

La realidad misma nos evidencia que en los entes finitos, "hay no sólo *composición*, sino también *distinción* real de esencia y esse, la cual es composición real de potencia a acto".<sup>24</sup>

Solamente en Dios, hay identidad real de "esencia y esse", ya que la "*esencia de El es su Ser*", tal como lo revelara a Moisés. Simplicidad que manifiesta la unidad del *Acto Puro*, el "*Ipsum Esse subsistens*".

Evidentemente en un sano realismo del ser y sus implicancias, tanto la persona humana como la Sociedad Política o Estado, tendrán un sustrato óntico respectivo. La misma política, como ciencia práctica, responderá al orden especulativo, fruto de la contemplación del ser. "Según esto, fácil es establecer los principios fundamentales de la *ciencia política tomista* (...). En la propia naturaleza (...), de los seres que componen la *sociedad política* hay que buscar los primeros principios de la ciencia correspondiente. La *teleología* se funda en la *ontología*. Los principios próximos e inmediatos de la política son teleológicos; los remotos y verdaderamente primeros son ontológicos".<sup>25</sup>

"El alma racional determina el *modo de ser del hombre*, las circunstancias fisicosomáticas, temperamentales, geográficas y económicas, imponen al principio activo de esta forma substancial condiciones diversas para su ejercicio concreto (...). En consecuencia, el *orden socio-político* es una forma accidental cuyo sujeto es la disposición inteligente y voluntaria en las relaciones del hombre singular con los otros hombres, para realizar la vida perfecta".<sup>26</sup>

La anterior afirmación es corroborada por Sampay al decir que, "siendo el *Estado una jerarquía de hombres*, es real, objetivo, como el conjunto de los individuos que lo integran. De aquí resulta que el Estado tiene a modo de sustancia las personas humanas, que accidentalmente constituyen un todo; un todo integrado por unidades humanas correlacionadas que viven por sí mismas una vida propia en la comunidad (...), es una disposición de partes relativamente estable, pero ante todo es una línea de orientación: la comunión de una multitud de hombres para obrar por un fin, por la "virtus" unitiva del Bien Común (...). Consecuentemente, el ser del Estado, aunque unidad real, es una unidad accidental (...). Por consiguiente en el plano ontológico, el Estado es un ente del ente (est ens entis), por cuanto su substancia pertenece a otro ser (habet esse in alio)".<sup>27</sup>

De la esencia de las cosas y las varias existencias del ser, surgen las distinciones de los *modos* o *categorías*, los cuales constituyen los predicamentos. De ahí que la realidad del Estado como ente accidental, "se determina nece-

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>25</sup> RAMÍREZ, SANTIAGO, *La doctrina política de Santo Tomás*, Instituto Social León XIII, Madrid, s/f., p. 13.

<sup>26</sup> CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Sobre las causas del orden político*, Ed. Nueva Orden, Buenos Aires, 1976, p. 100.

<sup>27</sup> SAMPAY, ARTURO E., *Introducción a la teoría del Estado*, Ed. Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, pp. 420-421.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 422.

sariamente por la categoría-relación, pues la esencia de la relación real consiste en ordenar hacia un fin dos o más seres ya constituidos, y su entidad propia es el coronamiento compositivo de tres realidades: el sujeto, el término y el fundamento".<sup>28</sup>

Comenta el P. Santiago Ramírez que en la *naturaleza humana*, a su especificidad descubierta por la filosofía se ha de señalar su *origen* y *fin*, destacando así su dignidad "de ser imagen y hechura directa de Dios, que le hace ser capaz de poseerle, no encontrando saciedad completa fuera de El (...). Así el hombre, que por naturaleza es imagen y semejanza de Dios, es hijo adoptivo por gracia".<sup>29</sup>

En términos de este eminente dominico, "tales son los materiales, tales los sillares de que se compone la sociedad política cristiana".<sup>30</sup>

Prosigue en el tema, y fundamenta cómo "a estos principios ontológicos responden plenamente los teleológicos. El hombre, como hombre y como criatura, es un ser naturalmente perfecto y potencial (...). Ninguna criatura es su último acto, su última perfección. Esencialmente compuesta de acto y de potencia, su acto mismo es limitado y en potencia a una perfección interior. Sólo Dios, que es Acto Puro, es su última y total perfección en acto, sin mezcla alguna de potencialidad (...). La filosofía reconoce este destino del hombre, que sólo puede consistir en su unión con Dios. Sólo Dios es causa propia del alma humana por creación directa e individual y, por consiguiente, sólo Dios puede ser su último fin; ya que la causa eficiente y la causa final se corresponden mutuamente".<sup>31</sup>

Por todos estos postulados de orden ontológico y teleológico, es que afirmamos una *doctrina realista* de la persona humana, de la sociedad, del Estado y la política, que como entes contingentes tienen su principio fontal y su término último, en el Ipsum Esse.

De allí que tanto el antropocentrismo como el ateísmo contemporáneos, en su actitud inmanentista, viviseccionan la realidad del ser, y por ende de la persona humana y el orden social. Por ello pululan las ideologías políticas contemporáneas, como auténticos sistemas autónomos que niegan "la esencia y el esse" del hombre, del universo y de Dios. Consecuentemente, hoy el único ser absoluto, es el dios "Materia" que engendra al hombre sin espíritu, olvidando que éste es un reflejo del Dios verdadero.

Surgen así como formas de vida socio-políticas, distintas variantes que oscilan entre dos extremos bien definidos y cuyo común denominador se halla representado por el materialismo positivista. Parafraseando a Rafael Cambra, en su obra "El Silencio de Dios", descubrimos la *antimetafísica* de estas *ideologías*. Comienza de este modo sus interrogantes ante el aniquilamiento de la

<sup>28</sup> RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.



tan mentada "civilización occidental", fruto del *materialismo individualista* propulsado por el *sistema liberal*: "¿Por qué todos parecen aquí de acuerdo en liquidar íntegro su patrimonio histórico ante «los vientos de la Historia», en ceder por las «pendientes naturales», en una «evolución necesaria» hasta el marasmo informe del mundo homogeneizado de la cibernética y del super-Estado? ¿Por qué se ponen hoy de acuerdo con inmensa facilidad los labriegos, antaño conservadores, con los tecnócratas eficientes; los prohombres del Mundo con los prohombres de la Iglesia en las inciertas vías del Progreso indefinido, de la Democracia individualista, de la Socialización y de la Paz? ¿Por qué formas e imperativos antaño sagrados parecen ahora ante esas huecas palabras, sin resistencia y —diríase— sin dejar huella viva de su paso por la historia? ¿Por qué las nuevas generaciones crecen ya sin hitos estables para guiarse en la vida, y por qué las próximas perderán tal vez incluso la noción de lo que sea un hito válido por sí mismo?"<sup>32</sup>

Profundizando su análisis, el autor revela cómo el liberalismo político contemporáneo, es fruto espurio del liberalismo filosófico y racionalista de la época moderna que lo gestó. "Así, a través de un ideologismo abstracto nacido precisamente de la negación del «intelecto» con fundamento in re (en la cosa), la tecnocracia del esquema y del impreso conduce a nuestra sociedad a la masificación cuantitativa, a un mundo uniforme gobernado por reflejos condicionados, del que la figura humana y su ámbito vital tienden a desaparecer. Consecuencia de este abstractismo ideológico es una pérdida en los espíritus del contacto con lo real y del gusto por ello. El hombre contemporáneo, solicitado por el tráfico de una vida progresivamente agitada, casi vertiginosa, desconoce cada vez más los placeres y los dolores de una vida de entrega y de compromiso. La frase tantas veces repetida de Tocqueville adquiere hoy su alcance profético: «Veo ante mí (en un futuro cercano) una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales entre sí que se mueven sin reposo para procurarse los pequeños y vulgares placeres que llenan sus almas. Cada uno, retirado en un mundo abstracto al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás; vive con sus conciudadanos, está a su lado (en un mundo hacinado), pero no los ve; los toca, y no los siente en su alma; no existe más que en sí y para sí. Encima de ellos, un poder inmenso y tutelar vela por sus placeres, con tal que los ciudadanos no piensen más que en gozar; cubre la sociedad con un tejido de pequeñas normas complicadas, uniformes y minuciosas, a través de las cuales las almas más vigorosas y originales no podrán elevarse sobre el vulgo. No tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales, tímidos e industrioses cuyo pastor es el Estado".<sup>33</sup>

Pero no sólo el individualismo masifica al hombre al considerarlo desde su perspectiva material, sino también las diversas formas de *colectivismos socialistas*, que conciben a la sociedad como una coexistencia de entes material-

<sup>32</sup> GAMBRA, RAFAEL, *El silencio...*, p. 110.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 124-125.

mente despersonalizados sin privacidad ni dignidad propia. A ellos también apuntan las observaciones agudas de Rafael Cambra en su obra, el cual hace suya la crítica de Saint-Exupéry al socialismo tecnocrático de nuestra época: "No os condeno —dice— por favorecer lo utilitario, sino por tomarlo como fin (...). Me diréis: respondemos a las necesidades de los hombres; los albergamos. Sí; os diré: como se responde a las necesidades del ganado, al que se instala en el establo, sobre su paja".<sup>34</sup>

Asistimos a una pérdida del trasfondo metafísico —en su existencia y esencia— en los conceptos de persona humana, sociedad, estado y política, desvirtuándose en todos ellos su verdadera entidad. Subversión óntica, donde la persona humana no es considerada en su constitutivo esencial de sustancia individual de naturaleza racional.

"El hombre actúa como causa eficiente y padece como «materia in qua» del orden social. Pero la disposición social informada tiene a su vez a otros hombres como **objeto**, de manera que el hombre aparece ofreciendo un tercer aspecto de su completa realidad como materia «circa quam» del orden social. La causa eficiente es extrínseca a su efecto, pero no supone necesariamente exterioridad entitativa".<sup>35</sup>

Esta realidad es negada por las ideologías políticas contemporáneas, que promueven la noción de Estado, como "ente per se", cuyo contenido existencial es ser **un todo** substancial que absorbe a la persona humana, siendo esta última un engranaje de la maquinaria estatal. "Aunque diferentes en cuanto a su dinamismo y fines, la sociedad liberal y la sociedad socialista o totalitaria tienen en común ese carácter extrínseco respecto del hombre concreto. La una es orden de convivencia, salvaguardia del derecho; la otra es instrumento provisor de servicios y seguridades, incluso un habitáculo técnico que se forja mediante la organización y la adaptación dirigida. Pero el hombre mismo —cada hombre— no intercambia su ser ni se proyecta en ninguna de ellas".<sup>36</sup>

Negada en fin, la causa material y eficiente —la persona humana— del orden político, reducida la causa formal —unidad de orden accidental— a simple coexistencia material; será entonces reemplazada la causa final —bien común inmanente— por los intereses particulares de quienes detentan el poder político. Corolario obligatorio todo ello, pues "negado el ser negado su movimiento teleológico".

Consecuentemente, si no existe una creación compuesta de entes finitos, cuyas esencias específicas otorgan status óntico a sus componentes, y entre ellos no existe como ente contingente de naturaleza racional el ser humano, no tiene razón de ser (ateísmo) o por qué existir o no (indiferentismo), el

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 70-71.

<sup>35</sup> CALDERÓN BUCHET, RUBÉN, *Las causas...*, pp. 23-24.

<sup>36</sup> CAMBRA, RAFAEL, *El silencio...*, p. 54.

"Esse" absoluto, creador que de la nada participa el ser y los trascendentales a las criaturas. Como ya lo expresara Gustave Thibon "La gran tentación de nuestra época es confundir los dos universos, pidiendo a las obras del tiempo el cumplimiento de las promesas de la eternidad (...)" "La alianza de lo social y lo divino se desmorona en cuanto el hombre no reconoce otro dios que él mismo, ni otra patria que el mundo temporal transformado y desfigurado por sus manos. Y se acerca a grandes pasos la hora en que la idolatría del porvenir le ocultará la eternidad. Esta será, sin duda, para los últimos fieles, la suprema prueba de la fe.

Ante el silencio de Dios, los creyentes de mañana tendrán quizá que elegir entre la realidad invisible de una eternidad en apariencia sin porvenir y el espejismo brillante de un porvenir sin eternidad".<sup>37</sup>

Debe repararse en la urgente necesidad de rescatar al "*ser en tanto ser*" para fecundar los intelectos y mover las voluntades, en orden a la verdad y al bien, *propiedades trascendentales del ente*. Advierte Calderón Bouchet que "La dialéctica que los trascendentales imponen al ente es nocional, no real: todo ente en tanto ente es *uno, verdadero, bueno* (...), el progreso, si cabe, es en cuanto a nuestro conocimiento del ente, interesa fundamentalmente a la comprensión del concepto de ente y no a la perfección del ser"<sup>38</sup> (...). "Con todo: uno, verdadero y bueno no son sinónimos de ente, algo agregan. El ente dice solamente, que algo tiene ser; lo uno añade la idea de indivisión que implica el ente; lo verdadero dice orden a la inteligencia y lo bueno al apetito. Estas nociones, no obstante su carácter convertible guardan entre sí un orden de prelación que conviene examinar: el ente es lo primero, porque preside a las otras nociones como el sujeto a sus propiedades. En segundo lugar está lo uno o la unidad, porque nace del ente de un modo absoluto, es decir, como una propiedad que emana del ente mismo, de su constitución indivisa. En tercer lugar, aparece lo verdadero en cuanto dice relación al ser en su sentido más extenso y no al ser perfecto señalado por lo bueno".<sup>39</sup>

Aludiendo ahora a la noción de *ente substancial*, dejaremos explicitada la importancia de la substancia primera, "la más perfecta; que se designa también con los vocablos de «suppositum», «hypostasis» y también «persona» cuando es de naturaleza racional",<sup>40</sup> de ahí que Boecio definía a la persona como "individua substantia naturae rationalis".

Por otra parte, así como la *substancia* consiste en *ser en sí y por sí*, a su opuesto el *accidente*, le compete *existir en otro*. Su constitutivo formal es ser "*inhesivo*", es decir, un ente del ente. Si recordamos los conceptos de Arturo

<sup>37</sup> THIBON, GUSTAVE, en: GAMBRA, RAFAEL, *El silencio...*, pp. 87 y 15.

<sup>38</sup> CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Apuntes...*, p. 83.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 108.

Sampay al definir la entidad propia del Estado, comprenderemos la distinción de las categorías mencionadas.

Finalizaremos este primer capítulo de los presupuestos metafísicos de la "analogía del Bien Común", con una breve referencia al concepto de *causa* y su *división*, ya que en un capítulo posterior veremos su interrelación en el orden socio-político.

La noción de causa nos indica que "es aquello de lo que algo procede en orden al ser o en orden a la esencia. Los principios que hacen al ser de una cosa, son causas (...). Aristóteles habría dicho que la causa es un principio al cual sigue el ser de otro".<sup>41</sup>

Con todo, cabe hacer una distinción fundamental, ya que "si la causa es una cierta especie de principio, la noción de principio con respecto a la de causa es genérica, por lo tanto podemos anticipar que hay principios que no son causas".<sup>42</sup>

Es menester subrayar el influjo no sólo metafísico, sino científico positivo de las causas, como así también, su interrelación con el concepto de "*participación*". Acierta Ponferrada al decir que, "el aristotelismo al subrayar la importancia de la causalidad, había rechazado la noción platónica de «participación»; Santo Tomás, en cambio, ve en la causalidad precisamente el modo propio de participar el ser, substancial o accidentalmente. Cuando un sujeto genera a otro, le participa su naturaleza; cuando, por su acción, produce una modificación en otro, le participa un modo accidental de ser"; se advierten las connotaciones de dichos conceptos en la fundamentación óntica de las causas del orden político y su vinculación con el Bien Común. Finaliza Ponferrada diciendo que "en la cima de toda *causalidad*, la *creación* del ser es la *participación* del existir, propia de Dios".<sup>43</sup>

"Es común en la escuela aristotélica estudiar *cuatro géneros de causas*: material, formal, eficiente y final. Como la causa es aquello que influye positivamente en el ser de algo, habrá tantos géneros de causas como modos haya de influir en un efecto. Una causa influye en su efecto, como aquello de lo cual este último proviene: *causa eficiente*; o como aquello en vista de lo cual el efecto se realiza: *causa final*; o aquello de lo cual se realiza: *causa material*; o eso que efectivamente se realiza, o sea la especie de la cosa efectuada, su forma: *causa formal*".<sup>44</sup>

Observamos por tanto, que la noción de causa es *análoga*, al igual que el concepto de ser. De allí también, que por vía de causalidad se pueda demostrar a posteriori la existencia de Dios, Causa Primera Incausada.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 121

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>43</sup> PONFERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, p. 201.

<sup>44</sup> CALDERÓN BOUCHET, RUBÉN, *Apuntes...*, p. 123.

Damos paso ya, a nuestro capítulo segundo, donde examinaremos exclusivamente la noción de Bien Común, teniendo en cuenta los presupuestos metafísicos ya desarrollados.

## II. — ONTOLOGIA DEL BIEN COMUN

Hemos centrado nuestra investigación desde la perspectiva óptica del *ser en cuanto ser*, para así justipreciar sus *propiedades trascendentales*, y vislumbrar desde la doble vertiente de la “analogía” y la “participación”, su inmenso caudal perfectivo y entitativo en el *orden socio-político*.

Es necesario por ello, ahondar en estos conceptos últimos, ya que “Santo Tomás llega al fundamento de la unidad y diversidad analógica de los seres”,<sup>45</sup> a través de su interrelación, superando de este modo al platonismo y aristotelismo. “La participación, como la concibe el tomismo, no sólo fundamenta la analogía, sino que es la base de toda su concepción metafísica. Gracias a ella se explica la estructura íntima del ser”.<sup>46</sup>

Prosigue Ponferrada y señala que, “todo lo que es, es ser (...) Aristóteles dio con la clave al asentar que «el ser se dice de múltiples maneras»: no es unívoco, sino análogo (...). La concepción tomista de la analogía ahonda la reflexión aristotélica y la transforma. «Análogo» es lo esencialmente diverso pero relativamente igual: esta igualdad proporcional (noción originariamente matemática) explica la unidad relativa del ser en la multiplicidad de sus realizaciones. El Estagirita había descubierto la analogía del ser, pero sin llegar a su fundamento, por no haber visto sino el aspecto *esencial*: los seres se realizan de múltiples maneras, proporcionalmente iguales. Sin embargo, esta unidad proporcional tiene su raíz en el diverso modo de poseer el *esse*, el acto de existir, determinante del ser y por ello de su analogía”.<sup>47</sup>

No obstante al profundizar en estas nociones el Aquinate “introdujo una variante fundamental en la analogía de proporción, no prevista por el aristotelismo, basada en la noción platónica de «participación». Todo ser participa, en grado diverso, del acto de existir (*esse*); por ello la realización del ser se da verdaderamente en todo lo que existe, aunque de diverso modo. Hay, pues, una nueva forma de proporción, exclusiva del ser”.<sup>48</sup>

Finalmente, concluye explicitando que, “el existir participado supone un ser que sea el existir mismo, en el que no haya composición, sino identidad entre el sujeto y el acto de existir, siendo, por ello, infinito y por tanto único. Ese ser es Dios”.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> PONFERRADA, GUSTAVO, *op. cit.*, p. 179.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 172-173-174.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 178-179.

De igual modo, se aplican estos conceptos, "analogía y participación" a las propiedades trascendentales. De modo que "la unidad es análoga, como el ser mismo; se da de diversas maneras y consiste esencialmente en la indivisión, que puede realizarse de diferentes formas (...). La verdad del ser es su capacidad para manifestarse al entendimiento". Santo Tomás establece un principio nuevo: "la verdad sigue al existir" es su consecuencia; cuando la mente afirma lo que existe o niega lo que no existe posee la verdad; por lo tanto es en el existir (*esse*) donde se halla el fundamento de toda verdad; y como el ser es lo que existe, en todo ser hay verdad (...). El bien es la aptitud del ser para finalizar la tendencia de la voluntad y de este modo equivale al fin y a la perfección, ya que todo ser tiende naturalmente a su propia realización (...). Santo Tomás añade que toda perfección es tal porque existe; de ahí que el existir (*esse*) sea «la perfección de todas las perfecciones» y aquello a lo que tiende toda tendencia. Por lo tanto todo ser, porque existe, es bueno; por ello, como el ser, el bien es análogo, se realiza de modos diversos y está en la base de esas distintas realizaciones".<sup>50</sup>

De todo ello, y en particular de la bondad óntica que existe en cada ser, advertimos la presencia no sólo de una jerarquía de entes, sino también de una graduación entitativa del bien que participan. Desde el ser inanimado hasta la *vita rationalis*, encontramos en sus distintas "esencias y *esse*", su bien propio inserto en la multiplicidad del universo contingente, obra de la Bondad Absoluta de Dios, que lo causa y lo participa.

Cada naturaleza específica en los distintos seres, posee un bien primero en el acto mismo de su existencia creada, lo cual no implica una clausura perfecta. Desde el punto de vista de su composición hilemórfica, cuya materia y forma, se comportan como potencia y acto, denota un movimiento específico que se complementa con actos segundos, propios de sus potencias.

Encontramos, así cada naturaleza creada con su finalidad específica, la cual posee leyes particulares que explican su movimiento perfecto.

Este doble aspecto del "ente móvil" a saber, estático (entitativo) y dinámico (operativo), imprime una doble consideración al trascendental "*bonum*", en el orden de los seres físicos. Ahora bien, si ascendemos en el plano ontológico a la consideración del "*ser en tanto ser*", veremos que a dicho trascendental le compete esa doble formalidad (*estática y dinámica*) por la riqueza *analógica* de su contenido.

Esta es la perspectiva tomista, desde la cual Carlos Cardona realiza el enfoque de su investigación sobre la "Metafísica del Bien Común", de la cual recogeremos algunos principios.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 183-184-185.

<sup>51</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5 a. 1 c.

Tomando por fundamento postulados del Aquinate, analiza en primera instancia "*la bondad*"; coincidentemente con Etienne Gilson quien, en su obra sobre filosofía cristiana, al ahondar las nociones de "*ser y bien*", señala de igual modo una descripción de este último por sus efectos. Comentan al Doctor Común, cuando este manifiesta que: "*Bonum est quod omnia appetunt*"<sup>51</sup> y, no se apetece lo defectuoso: "*Unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum: sic enim est appetibile*".<sup>52</sup>

Según esta opinión, "la argumentación metafísica de Santo Tomás, sólo sirve para señalar la noción sobre la que descansa en último término la explicación total, a saber, la de perfección. Pues perfección es actualidad como opuesto a mera potencialidad. De aquí la conocida fórmula: *unumquodque est perfectum inquantum est actu*. ¿Pero qué es adquirir ser? Por consiguiente una cosa es buena en cuanto existe".<sup>53</sup>

Por ello, "*Omne ens, inquantum est ens, est bonum*",<sup>54</sup> y "*Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat*".<sup>55</sup>

Señala Cardona que "el bien puede designar tres cosas: la perfección misma que se anhela —la perfección en sí y, derivadamente, la perfección para el sujeto—, el sujeto que posee esa perfección —y que es buena en cuanto que la tiene— y el sujeto que está en potencia para alcanzarla (...), esa última perfección a la que llamamos bien en sentido pleno, no viene dada en la criatura con el ser substancial, sino que es alcanzada mediante la operación por la que pasa de la potencia al acto. Y así podemos decir que «la propia operación de cada cosa es su fin: ya que es su perfección segunda»".<sup>56</sup>

Afirma Santo Tomás que: "*Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis*",<sup>57</sup> y ordenando las diversas nociones encontradas, podemos establecer así esta jerarquía de mejor a menos bueno: el ser perfecto y perfectivo, la perfección que comunica, la adquisición de la perfección, el sujeto perfeccionado y, por último, el sujeto que tiende a esa perfección".<sup>58</sup>

El bien dice lo perfecto, y en razón de ello es apetecible, ya que la razón formal propia de bien está en la perfección misma.

Precisando lo expresado anteriormente, Santo Tomás añade: "*Unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum,*

<sup>52</sup> *Ibidem*, I, q. 5 a. 5 c.

<sup>53</sup> GILSON, ETIENNE, *op. cit.*, p. 194.

<sup>54</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5 a. 3 c.

<sup>55</sup> *Ibidem*, I, q. 4 a. 2 c.

<sup>56</sup> CARDONA, CARLOS, *Metafísica del Bien Común*, Rialp, Madrid, 1966, p. 15.

<sup>57</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, 21, a. 1 c.

<sup>58</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 17.

quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit".<sup>59</sup>

Esto último es un signo inequívoco de su mayor bondad, creando una comunidad en el bien para quienes ese bien o fin es común.

Por su parte, Gilson comenta que "la metafísica de Tomás de Aquino es una *metafísica del ser* (del *ser tomista*), no una metafísica del bien (...) porque es esencialmente apetecible, la bondad es una causa final. No sólo esto, sino que es primero y último en el orden de la intencionalidad. Incluso el ser es solo, porque es en razón de algo, lo cual es su causa final, su fin (...). Esta interpretación está de acuerdo con el auténtico espíritu del platonismo, en el que la causalidad del bien trasciende, ciertamente, el orden de entidad o ser. Pero Tomás podía permitirse hacer completa justicia al platonismo, pero sólo sin arriesgar la primacía absoluta del ser. Si no usaba esa precaución, incluso el bien podía ser nada. Por ello, en la explicación tomista de realidad, aunque todo existe por causa del bien y por razón de algún bien, «la existencia de cada cosa presupone una causa eficiente y una causa formal», pues estas causas son las reales e intrínsecamente constitutivas del ser".<sup>60</sup>

Recapitula sintéticamente Cardona, los principios hasta ahora enunciados, y una vez establecido que "bien, en sentido propio y directo, es el ser perfecto de otro a modo de fin, y que el bien mejor es el que lo es por esencia, por lo que resulta universal, en tanto que los bienes particulares lo son por participación".<sup>61</sup> Santo Tomás expresa la razón última del bien como fin que ordena el universo entero en los siguientes términos: "Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo".<sup>62</sup>

"Y este bien, acto absolutamente perfecto, subsistente en sí mismo, que contiene —sin composición— la bondad de todo cuanto existe y puede existir, comunica a las cosas —aspecto dinámico de la participación— su bondad, que resulta así participada o difundida. Pero recordemos que el bien simpliciter es atribuido a la actualidad última, es decir, a la causa final".<sup>63</sup> Y vemos también cómo la participación implica una comunidad de los participantes en directa vinculación de aquello que es participado estableciéndose entre estas bondades participadas una prelación. "In tantum autem aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est".<sup>64</sup> Así, "Tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius".<sup>65</sup>

<sup>59</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, I, 2 N. 30.

<sup>60</sup> GILSON, ETIENNE, *op. cit.*, pp. 194-196.

<sup>61</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 25.

<sup>62</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 103 a 2 c.

<sup>63</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 26.

<sup>64</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. C. G.*, III, c. 19.

<sup>65</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, 2. 106 a. 4 c.





Por otra parte, es interesante señalar con Gilson, los elementos ontológicos de la bondad, que Santo Tomás toma de San Agustín —“De Natura Boni”, y, que explicita en la cuestión “Del bien en general”. Dichos elementos ontológicos son tres: “medida o límite (*modus*); forma (*species*); y orden (*ordo*)”.<sup>65</sup> “Un segundo elemento patristico integrado por Tomás de Aquino, es una división tripartita del bien dada por San Ambrosio en su “De Officiis”: honesto (*honestum*), útil (*utile*) y deleitable (*delectabile*). San Ambrosio había concebido su división como aplicable al bien humano en particular, pero Santo Tomás piensa que podía ampliarse «al bien en cuanto tal»”.<sup>67</sup>

De allí que concluya Santo Tomás al hablar “De la bondad de Dios”: “Deus ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum”.<sup>68</sup>

Hemos advertido, por todo lo tratado respecto a la noción de “bondad”, la inmensa riqueza explicativa de los conceptos utilizados por el Aquinate, a saber, “analogía”, “causalidad” y “participación”.

Trataremos ahora más sucintamente, el contenido último de “la comunidad” —siguiendo a C. Cardona en su obra, a través de un “análisis estático del bien común”—, para finalizar con la investigación de la naturaleza del “Bien Común”, lo cual cotejaremos con observaciones del P. Santiago Ramírez como así también, de Guido Soaje Ramos. Finalizaremos este capítulo, con algunos enunciados del *aspecto operativo* de la “dinamicidad del Bien Común”.

Comenzamos señalando juntamente con Cardona “que era tanto mejor el bien, cuando lo era para más seres, para quienes ese bien o fin era, por consiguiente «común». Y veíamos también cómo la participación implicaba una «comunidad» de los participantes en función, por tanto, del participado”.<sup>69</sup>

Comentando al Doctor Angélico, señala que “la comunidad, o lo común, puede entenderse de dos maneras, o puede serlo de dos modos: comunidad real y comunidad de razón: es decir, que algo puede «ser» de varios o solamente «predicarse» de varios”.<sup>70</sup>

Esta última, la comunidad de razón, consiste en algo común a una pluralidad, por predicación. “A esos conceptos comunes les llamamos «universales»: algo uno que conviene a varios”.<sup>71</sup> “El otro modo de comunidad es lo que llamábamos «comunidad real». El universal es algo real, pero como numéricamente uno no existe más que en la razón: en las cosas existe multiplicado”.<sup>72</sup>

<sup>65</sup> GILSON, ETIENNE, *op. cit.*, p. 196.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>68</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 6 a. 3 c.

<sup>69</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 28.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 29.

En cambio: "Aliud est commune re, quod quidem manet indivisum";<sup>73</sup> "Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum: et haec communitas maxime potest in his, quae ad animam pertinent inveniri, quia per ipsam attingitur ad id, quod est commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum".<sup>74</sup>

Cardona, explicitando aún más el concepto de comunidad, agrega que "es un cierto todo"<sup>75</sup> "forma una cierta unidad: no podría ser de otro modo, ya que no se es sino en la medida en que se es uno, pues la unidad es propiedad trascendental del ser (...). Sin embargo, esta totalidad que forman no es un todo substancial".<sup>76</sup> Se trata de una unidad de orden, como es el caso de la forma de la multitud ordenada. "In criaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae".<sup>77</sup>

En la especie humana, la naturaleza se multiplica en una pluralidad de individuos, constituyendo por la participación misma de su común especie, una comunidad o totalidad. Advierte Santo Tomás: "Unitas ergo nostra intantum est perfectiva inquantum participat unitatem divinam",<sup>78</sup> así podemos decir: "unidad que en Dios es la de una naturaleza numéricamente una, y en nosotros de una naturaleza numéricamente múltiple que realiza toda su perfección multiplicándose".<sup>79</sup> Por tanto, "Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem".<sup>80</sup>

Llegamos así, a la necesidad de determinar la naturaleza misma del "Bien Común", para lo cual retomaremos algunos conceptos del P. Santiago Ramírez, en su comentario a la "Doctrina política de Santo Tomás", en la cual aclara la analogía del término a modo de introducción.

Observa el P. Ramírez, en el capítulo II, que "el término *bien común* no significa una especie ni un género, como hombre o como animal, sino un «análogo» con dos significaciones diversas y escalonadas, que son el bien común inmanente y el bien común trascendente. El bien común inmanente está dentro de la misma sociedad política y es de ella independiente".<sup>81</sup>

El hombre naturalmente está vocado (llamado) a la vida política donde sólo es posible el pleno desarrollo de sus valores humanos para su bien, "mas

<sup>73</sup> In I Sent., d. 34 q. 1 a. 1 ad 4.

<sup>74</sup> In IV Sent., d. 49 q. 1 a. 1, 1 ad 3.

<sup>75</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, pp. 30-31. "Est enim communitas quoddam totum" (SANTO TOMÁS, *In Polít.*, I, Lect. 1, N 11).

<sup>76</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 31.

<sup>77</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I, q. 39 a. 3 c.

<sup>78</sup> In Ioan. XVII, 3. N. 2214.

<sup>79</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 33.

<sup>80</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I, q. 61 a. 3 ad 2.

<sup>81</sup> RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 27.

no para el bien de uno solo, con exclusión de los demás, sino para el bien de todos y de cada uno, sin excluir a nadie; pues todos y cada uno necesitan de ella para adquirir su perfección. El bien común, por consiguiente, es el fin propio de la sociedad: perfecto, si la sociedad es perfecta; imperfecto, si imperfecta; natural, si es natural; y sobrenatural, si es sobrenatural".<sup>82</sup>

Explicita qué es el "Bien Común Trascendente" de la sociedad y de las personas humanas, Dios mismo, "Bien o Fin común y universal en su función de causa final última, *in finalizando*, pero al mismo tiempo uno y único y personal en su razón íntima de ser infinitamente perfecto, *in essendo*; Dios es un ser uno y único y personal, esencialmente distinto del mundo y de cada una de sus partes; pero al mismo tiempo causa universalísima de todo y fin universalísimo y comunísimo de todo".<sup>83</sup>

Advertimos, que "no hay inconveniente alguno en llamar a Dios *bien común trascendente y subsistente*, como no lo hay en apellidarlo *último fin objetivo*, pues el sentido de ambas fórmulas coinciden exactamente. Común, universal, general, en la terminología que adopta Santo Tomás, tiene dos sentidos: uno primario y directo, que es causal o dinámico y expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos, en contraposición a la causa particular que no produce más que uno. Dios es «*universal in causando*», por cuanto expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos (...). Y en ese mismo sentido, Dios se llama *Causa Universalísima* de todos los seres creados, no ya sólo en cuanto a su forma o accidente, sino en cuanto a todo su ser".<sup>84</sup>

En este sentido, como bien señala Soaje Ramos, al precisar la naturaleza del bien común, "su comunidad no es de predicación sino de causalidad; y como se trata de un bien, su causalidad será teleológica, toda vez que la formalidad de bien consiste en que algo sea perfectivo de otro por modo de fin". El bien común "es *principio de un orden*, como quiera que sólo el fin es, en definitiva, principio del orden. Y así v. gr. Dios es principio del orden universal; el bien común político es principio del orden político; el bien común familiar es principio del orden familiar".<sup>85</sup>

De no plantear adecuadamente la "noción de bien común" y sus "implicancias", surgen equívocos como el del libro del R. P. José Todolí, al cual realiza un comentario Soaje Ramos desde la más estricta ortodoxia tomista. A este respecto, el principal error y primero es que "para el A. el concepto de bien común en su sentido propio se verifica solamente en el caso del «bien social, temporal, causado por los miembros de la sociedad y en algún sentido depen-

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>85</sup> SOAJE RAMOS, GUIDO, "Sobre la politicidad del Derecho", en: *Boletín de Estudios Políticos*, N° 9, Mendoza, 1958. U. N. C., Escuela de Estudios Políticos y Sociales, pp. 91-94.

diente de ellos» (p. 86; p. 74-75). Como fundamento de esta aserción invoca el testimonio de la filosofía tradicional.<sup>86</sup> Por lo cual, Soaje Ramos examina dicha tesis, aludiendo que “la primera aserción del A. de tan decisiva influencia sobre las tesis restantes, se encuentra en cierto como en Eschmann cuando este niega que la expresión «bien común» en su sentido propio se aplique a Dios. Y, no es exacto que en su sentido propio «bien común» sólo valga para el bien social, el A. no repara en que la noción de bien común es «analógica» y tampoco en que de su aplicación en sentido propio al bien social no puede inferir la ilegitimidad de su aplicación a Dios, como quiera que un análogo de proporcionalidad propia se verifica con propiedad, aunque proporcionalmente, en todos los analogados”.<sup>87</sup>

De ahí, que, Santiago Ramírez, exprese al hablar del “*Bien Común Trascendente*”: que es Dios, “Bien común por esencia, por ser la misma bondad subsistente; y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por ningún otro fin. Es el *primero y supremo análogo de la razón del bien común*, a quien tanto la razón de bien como la razón de común o universal convienen primordialmente y en toda su plenitud y perfección”.<sup>88</sup>

Por ello al profundizar en la noción de “*Bien Común Inmanente*”, refiere que “es un *analogante superior* respecto de los bienes individuales y particulares, pero al mismo tiempo es un *analogado inferior* respecto del bien común trascendente: como la subsistencia creada es una analogante superior respecto de los accidentes, pero es un analogado inferior respecto de Dios”.<sup>89</sup>

Este bien común inmanente de la sociedad política, es “un *bien humano* (...)”, un bien perfectivo del hombre, un bien conforme a la misma naturaleza del hombre”.<sup>90</sup> A su vez, “es un todo, un bien total. Pero no un todo integral, como el bien colectivo, ni un todo universal, como el bien común unívoco, sino un *«todo virtual o potestativo»*, esencialmente distinto de sus partes potenciales e incomparablemente superior a ellas (...); es un *todo de orden* esencialmente superior a todos y a cada una de sus partes. Por eso el bien común inmanente de la sociedad política es de orden esencialmente superior a todos y a cada uno de los bienes particulares de sus miembros”.<sup>91</sup>

El bien común político es distinto, pero en modo alguno opuesto al bien particular, ya que prevalece sobre éste, como el todo sobre la parte y como lo perfecto sobre lo imperfecto; por eso el bien del hombre en cuanto parte de un grupo social y político está ordenado al bien común respectivo. Esta primacía ontológica es advertida por Santo Tomás en los siguientes términos: “*Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi*”<sup>92</sup>. El

<sup>86</sup> SOAJE RAMOS, GUIDO, “En torno a la noción de Bien Común”, Comentario a un libro del R. P. José Todolí, en: *Boletín de Estudios Políticos*, N° 7, Mendoza, 1957, U. N. C., Escuela de Estudios Políticos y Sociales, p. 223.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>88</sup> RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 29.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>92</sup> *Comp. Theol.*, c. 124, N° 244.

todo es mejor que las partes, toda vez que el bien del todo es el bien de la parte en su propio ser y en su orden.

De todo lo que antecede, se concluye que: "Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere"<sup>93</sup>; se trata del mejor bien de muchos. No hay que olvidar que todo se ordena a Dios, como al fin último; "Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus".<sup>94</sup>

Analizaremos finalmente, lo que Cardona considera el "aspecto dinámico" del bien común, para dar lugar así al capítulo tercero, en que especificaremos el tema del "bien común político".

"Hemos establecido que es Dios —bien por esencia— el Bien común perfecto y por tanto el fin último común de todos los seres del universo, que participan ya con su ser sustancial —ens per se, bonum secuncum quid— de ese Bien, pero que están llamados a una participación más plena mediante su operación que les dará su perfección última —ens secundum quid, bonum simpliciter— referida siempre a la perfección que es en sí —acto superior y excedente o Bien absoluto—; establecido esto, vamos a estudiar ahora la doctrina del Santo de Aquino sobre el camino del ser al bien común.<sup>95</sup>

La realidad se nos presenta una y múltiple: "Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia; nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et representant eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura".<sup>96</sup>

Por otra parte: "No hay perfección del universo —bien común— sin la perfección de los seres que lo componen, y es necesario, además, que esos seres conserven la *distinción* que los coloca en su propio orden o grado de ser, que es, a la vez, lo que les da en plenitud su razón de *parte* en ese *ser total* múltiple y dividido que participa el Ser simple y uniforme, mediante la *unidad de orden*, y que constituye el '*bien común intrínseco*' del universo creado";<sup>97</sup> "et dicit quod ideo est, quia ipsa divina Sapientia es omnium causa efectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicen se coadunant in ordinem ad ultimum finem: (...); et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspationem, idest concordiam et harmoniam, idest debitum ordinem et proportionem".<sup>98</sup>

<sup>93</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 113 a. 9 ad 2.

<sup>94</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 2 a. 8 ad 2.

<sup>95</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, p. 53.

<sup>96</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 47 a. 1 c.

<sup>97</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>98</sup> *In Div. Nom.*, VII, Lect. 4, Nº 733.

Además, "Deus unamquaque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit".<sup>99</sup> Por lo cual se señala que, "hay en cada ser una aptitud propia o singular proporción a un fin común —mediatamente, el universo—; es decir, su fin propio está debida y naturalmente integrado en el fin común, forma parte del bien común (...) Dos razones, pues, muestran que al buscar el *bien común* se busca necesariamente y consecuentemente el *propio bien*: por el beneficio que la parte recibe del todo —podríamos llamar a esto la redistribución, la reversión del todo hacia la parte—; y porque la parte se debe al todo —y podríamos llamar a esto la integración de la parte en el todo—, de tal manera que no puede ser todo lo que debe ser, no puede alcanzar su propio fin sino en relación con el todo".<sup>100</sup>

Ahora bien, "Cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse".<sup>101</sup> Por lo cual, aunque "Omnium creaturarum ipse Deus est finis sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam veró est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit".<sup>102</sup>

Este "Sumo Bien" al cual todos tienden, es el que impulsa al espíritu, cuando exclama "... hicístenos, Señor, para Tí, y nuestra alma no estará en paz, hasta que no descanse en Tí" (San Agustín).

El bien capaz de colmar el apetito humano es un bien espiritual, con íntimo acuerdo con la naturaleza de ese apetito. Por ello en términos absolutos, el Bien Común Último del hombre es Dios, Sumo Bien Trascendente, el cual, por su participación gratuita, eleva al ser humano, como causa segunda y subordinada a colaborar en sus Misterios.

Para finalizar mencionaremos un texto del Aquinate, que muestra la relación del hombre en comunidad en orden al fin último: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum".<sup>103</sup>

Concluimos así, el aspecto operativo-dinámico del bien común.

### III. — ONTOLOGIA DEL BIEN COMUN INMANENTE

Si retomamos la idea fundamental que ha dado base a toda esta exposición, advertiremos que la profundidad de una "metafísica del ser y los trascendentales" es inabarcable, por lo cual, necesariamente debemos parcializar nuestras consideraciones respectivas.

<sup>99</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 56 a. 2 ad 4.

<sup>100</sup> CARDONA, CARLOS, *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>101</sup> *De Virt.*, 13 c. initio.

<sup>102</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 5 a. 6 ad 4.

<sup>103</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 21 a. 4 ad 3.

Ya hemos aludido de modo indirecto, al "bien común inmanente" a través de los comentarios del P. Santiago Ramírez, por lo que en adelante, explicitaremos su contenido y sus alcances político-sociales, agregando algunas reflexiones de Bernardino Montejano (h.) y G. Soaje Ramos.

Hemos dicho anteriormente, que el "bien común político ha de ser un *bien humano*, es decir, un bien que sea perfección, no de un ser cualquiera sino del hombre con su específica naturaleza, que está ahí en las cosas".<sup>104</sup>

Montejano hace notar que ne la persona humana, "ese movimiento hacia el fin se caracteriza por el '*conocimiento*' que el hombre tiene del fin y de los medios para alcanzarlo, en virtud de su *inteligencia*. Y además, por la *elección*, que basada en ese conocimiento, realiza la *voluntad* por medio del *libre albedrío*, el que se encuentra en este mundo indeterminado ante los bienes finitos que lo solicitan e incluso ante el bien infinito 'imperfectamente aprehendido' (...)". Por tanto, "bien para el hombre es todo aquello que contribuya a su perfección, que ayude a hacerlo más hombre. Y el hombre será más hombre, en la medida que actualice en forma constante en su vida la jerarquía de sus potencias bajo el orden de la razón".<sup>105</sup>

Ahora bien, la naturaleza humana tiene natural tendencia a la sociabilidad, por lo cual, "el bien común como *bien social*, será la perfección de la vida social".<sup>106</sup> Esta inserción del hombre en lo social condiciona su plenitud personal.

Si ahondamos aún más, advertimos que "dentro de lo social como género, encontramos a la sociedad política como especie".<sup>107</sup> En ésta, la persona humana alcanza su plenitud, en tanto el fin de la misma es el bien común político. Como señala Montejano "es al *Estado* a quien compete la '*realización histórica*' del bien común político, que debe ser un *bien humano y social*, y que por lo tanto requiere tener en cuenta las exigencias que dimanen de la peculiar naturaleza del hombre y las circunstancias concretas en las cuales esas exigencias se deben realizar".<sup>108</sup> Sin olvidar, como advierte Soaje Ramos, que "la concepción tomista, concibe al Estado en cuanto comunidad política como una totalidad óntica, sí, pero como una totalidad accidental, cuyo principio formal es el orden dinámico que especifica, informa y ajusta la actividad de los miembros de la comunidad en cuanto tales. *Unidad* sí, más no sustancial, sino de orden".<sup>109</sup>

La "ordenación al bien común compete principalmente a la *prudencia política*, primero en el gobernante y luego en los súbditos, y no a la justicia, a la que toca sólo ejecutar lo prescripto por la prudencia".<sup>110</sup> Por tanto, uno de

<sup>104</sup> SOAJE RAMOS, GUIDO, *Sobre la politicidad*..., pp. 99-100.

<sup>105</sup> MONTEJANO, BERNARDINO (H.), "El fin del Estado: el Bien Común", en: *Persona y Derecho*, Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, vol. II, Eunsá, Pamplona, 1975, p. 12. (Hemos compulsado fotocopia del original cedido por el autor al Dr. Carlos Ignacio Massini. Las páginas citadas se corresponden con ésta).

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>109</sup> SOAJE RAMOS, GUIDO, *Sobre la politicidad*..., p. 85.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 104.

los medios que el Estado posee para alcanzar el "bien común inmanente", es el ejercicio de la prudencia política, la cual regula a su vez, las virtudes morales de la "civitas".

Si retomamos algunos conceptos enunciados como "naturaleza humana", "estado", "orden", "bien común inmanente", advertimos la interrelación y el influjo causal que cada uno supone en la complejidad dinámica del orden socio-político. Como ya advirtiera el P. Santiago Ramírez, la "teleología responde a la ontología".

Aludiendo al contenido del bien común inmanente, señala Santiago Ramírez que dicho bien de la sociedad política "debe cotener de un modo perfecto todas estas clases de bienes: *bienes exteriores* (riquezas, abundancia y suficiencia de bienes útiles); *bienes interiores del cuerpo* (salubridad, robustez: suficiencia y abundancia de medios para el perfecto desarrollo y conservación de la raza, con su cortejo de bienestar corporal —suficiencia de bienes deleitables), y *bienes interiores del alma* (suficiencia y abundancia de recursos para el perfecto desarrollo de las facultades y de los hábitos del alma: artes, ciencias, virtud— suficiencia de bienes honestos)".<sup>111</sup>

Tanto más perfecta será la sociedad política cuanto mayor suficiencia posea de todos estos bienes y mejor jerarquizados los tenga.

Es menester, por otra parte, hacer constar al igual que Soaje Ramos, que el "*bien común inmanente se articula y coordina* con el resto de los *bienes comunes*, con el bien común divino, con el cual ha de tener una necesaria relación so pena de no ser auténtico bien común político. ¿Cómo podría ser perfección del hombre lo que implica negación de su perfección suprema?".<sup>112</sup> Además, "el bien común político que se coordina hacia arriba con el bien común divino, se articula también necesariamente con los bienes respectivos de las instituciones integradas en la comunidad política y con los bienes propios de las personas que son miembros de la comunidad."<sup>113</sup> Pero, aunque la vinculación es aquí menos estrecha —prosigue el autor—, el bien individual puede existir sin el bien común, pero sin él no puede ser perfecto. Para alcanzar su aca-

bamiento y su plenitud relativa en la vida terrestre, la persona singular ha menester solidarizarse con la comunidad política y participar activamente en el logro, conservación y acrecimiento de su bien común. Cuando el bien individual existe sin el común, lo reclama como lo perfectible, reclama su perfección. Y aun cuando el individuo haya alcanzado, en virtud del bien común, el término de su desarrollo, no podrá impedir que su bien propio exhiba, como todo lo que es perfeccionado, la condición de lo causado y las huellas de su causa perfectiva. Y ello así, porque el bien común, todo de orden, contribuye a la integridad formal y final de las partes".<sup>114</sup>

Hemos llegado a un grado de desarrollo del tema abordado en que estamos en condiciones de dar una noción de "bien común político", haciendo

<sup>111</sup> RAMÍREZ, SANTIAGO, *op. cit.*, p. 30.

<sup>112</sup> SOAJE RAMOS, GUIDO, *Sobre la politicidad...*, p. 106.

<sup>113</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 110-111.



nuestra la conceptualización realizada por el profesor Avelino M. Quintás, definiéndolo como: "... la retta sistemazione dei beni di una società, sia in quanto perfeziona —poiché comunicable e comunicante— i suoi membri nel loro globale sviluppo umano, sia in quanto raggiungibile, e raggiunta in atto, mediante la loro collaborazione".<sup>115</sup>

Por último, y a modo de reflexión final, haremos una breve referencia al *poder político* y a la *actividad* desplegada desde el mismo, poniendo de relieve la estrecha vinculación que guarda con el bien común político.

Este es el tema central de toda concepción teleológica del Estado. El bien común político es lo que da especificidad al cuerpo político, mensura los medios aptos para su logro y resulta una inapreciable fuente de inteligibilidad del accionar político como del ordenamiento político resultante.

El poder político, según Santo Tomás, es esencialmente una *función* (*officium*), cuyo *fin* es asegurar el *bien común* mediante el establecimiento y la conservación de un *orden*, sin el cual el bien y la felicidad de todos y cada uno no podrían ser garantizados.

El ejercicio del poder político, como todo obrar humano, exige una *justificación ética*, para suscitar el consenso necesario que legitima el ejercicio de la autoridad.

El "bien común político" como fin inmanente, es el primer principio de legitimidad del poder y de su ejercicio.

Del mismo modo, el actuar político concreto, sólo tiene sentido cuando se piensa en el fin de la comunidad política.

Es a través de la política —entendida como ciencia práctica y actividad prudencial— que se deben procurar los medios aptos para alcanzar el "Bien Común Inmanente", cuyo logro no sólo es cometido de la autoridad como parte gravitante del ente político, sino de todos los grupos intermedios y miembros que componen la sociedad política; posibilitando así, por la recta ordenación natural el acceso al "Bien Común Trascendente", fin absoluto del orden universal.

### Conclusión

Finalizamos nuestro trabajo, habiendo demostrado suficientemente, que sólo desde la realidad del "ser y los trascendentales", se pueden justipreciar el valor entitativo y la riqueza analógica del "bien común". Así hemos distinguido y unificado los distintos bienes —trascendente e inmanente— en vistas al fin que los especifica; en última instancia, fruto del "ser" y el "contemplar" metafísico, es el "obrar" práctico-ético, que proporciona las normas directrices a la política y la moral.

Caen, por ende, al no gozar de sustento metafísico, las ideologías políticas contemporáneas —liberalismo y socialismo— que niegan el "bien común inma-

<sup>115</sup> QUINTAS, AVELINO M., *Analisi del Bene Comune ... L'uomo e la società*, Bulzoni Editore, Roma, 1979, p. 162.

nente" y, la herejía progresista —modernismo— que desconoce el auténtico "Bien Común Trascendente".

Es ante la ausencia del "bien común" y la ejemplaridad, que resuenan hoy como antaño las exclamaciones de Job, al decir:

"Desde la ciudad, los moribundos  
se lamentan;  
clama socorro el alma de  
los vejados,  
y Dios no atiende a estos  
clamores.

Forman parte de los rebeldes  
a la luz: no han conocido  
los caminos y no se volvieron  
por sus senderos.

.....  
Pero, la sabiduría, ¿dónde hallarla?  
¿Dónde está el lugar del entendimiento?  
.....

Dios es el que conoce sus caminos,  
Él sabe su morada

.....  
y dijo al hombre: "El temor de Dios,  
esa es la sabiduría;  
apartarse del mal, esa es la inteligencia".<sup>116</sup>

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ PERONI  
*Conicet*

---

<sup>116</sup> JOB, 24, 12-13; 28, 12-23-28.

## EL FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE Y DE LA CULTURA EN TOMÁS DE AQUINO

### 1. *La división de las ciencias*

En el sistema filosófico de Tomás de Aquino cabe perfectamente lo que podemos llamar una Filosofía del Arte, de la Cultura, y del Hacer humano en general.

Así lo expresó claramente él mismo en su comentario a los *X Libros de la Ética a Nicómaco* de Aristóteles.<sup>1</sup>

“El orden —afirma el aquinatense—, se compara a la razón de cuatro maneras. Hay un orden que la razón no lo hace, sino sólo lo considera, y este es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón... lo hace en su propio acto, como cuando ordena sus conceptos unos con otros... El tercer orden es el que... hace la razón en las operaciones de la voluntad. El cuarto es el que la razón hace en el mundo exterior, siendo ella misma su causa, como el que plasma en un arca o en una casa”.

Estos cuatro órdenes ante los que se encuentra la razón son algo irreducible para Tomás de Aquino, y por ello fundamentan las diversas ciencias filosóficas y humanas.

En primer lugar se clasifica la “Filosofía Natural”, a la que le pertenece considerar “el orden de las cosas que la razón humana sólo lo considera, sin hacerlo”. Y bajo el nombre de Filosofía Natural comprende también, como expresamente afirma, la Metafísica. Viene luego la Lógica, designada como “Filosofía Racional”, a la que pertenece “el orden que la razón hace en su propio acto”. Sigue luego la “Filosofía Moral” a la que le toca “el orden de las acciones voluntarias”. Y finalmente vienen luego “las Artes Mecánicas”, a las que pertenece “el orden que la razón hace en el mundo exterior”, es decir, “en las cosas hechas por la razón humana”.

Las “Artes Mecánicas”, o el Arte, son, pues, para Tomás de Aquino, una de las cuatro grandes disciplinas generales de la razón humana, uno de las cuatro ciencias filosóficas, irreducible a las demás, y con un ámbito propio y distinto de ellas. Podemos, pues, con todo derecho, hablar de una Filosofía del

---

<sup>1</sup> *In X Lib. Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, cap. 1, Ed. Marietti, Turín, nn. 1-2.

Arte en Tomás de Aquino. El nombre de "Artes Mecánicas" que en nuestra semántica actual parece excluir lo que llamaríamos las "Artes Bellas" y lo que fueron para la Edad Media las "Artes Liberales", no lo excluye en modo alguno para Tomás de Aquino, para quien cuenta en este comentario la semántica griega aristotélica, y cuyo significado nos aclara y precisa de modo estrictamente filosófico. Arte, Técnica, Cultura, para nosotros, son nombres que significan todos ellos aquel orden que la razón humana hace en lo exterior a ella, aunque el primero incluya una connotación a lo bello producido, el segundo una connotación utilitaria y el tercero una connotación a lo que es el bien de la razón. "El arte —dice—, no es otra cosa que *la rectitud racional de las cosas* también designar a la Filosofía del Arte de Tomás de Aquino con los nombres de Filosofía de la Técnica y de la Cultura. Aunque, por supuesto, nos parece mejor y más de acuerdo con el sistema de Tomás el nombre genérico de Filosofía del Arte, incluyendo en él tanto a la Técnica, como a las Artes y la Cultura.

## 2. Objeto de la filosofía del arte

Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* hablando de las virtudes humanas tiene un par de artículos en los que habla del arte como hábito de la razón. "El arte —dice—, no es otra cosa que *la rectitud racional de las cosas que se han de hacer*."<sup>2</sup> Se trata, por tanto, no de un hábito de la voluntad o en el que entre la voluntad especificándolo como hábito virtuoso, sino de un hábito de la misma razón práctica, "hábito operativo", que la perfecciona con la "facultad de actuar bien", no en el sentido del bien del mismo agente, sino del bien producido por el agente. "Pues no vamos a alabar —nos dice— a un artífice, en cuanto artífice, por la voluntad con que realice su obra, sino por la cualidad de ésta."<sup>3</sup> La prudencia es también un hábito de la razón práctica, pero su objeto es distinto del objeto del arte. El arte es "la rectitud racional de lo factible", "*recta ratio factibilium*", mientras que la prudencia es "la rectitud racional de lo agible", "*recta ratio agibilium*."<sup>4</sup> Lo agible y lo factible son igualmente objetos de la razón práctica en cuanto que se trata de bienes ordenables a la realización "bajo una razón de verdad", "*sub ratione veri*."<sup>5</sup> Pero en lo agible se trata del bien del mismo que lo realiza, mientras que en lo factible se trata del bien de la cosa realizada, del "*bonum operis*."<sup>6</sup>

El objeto del arte es, pues, para Tomás de Aquino, *el bien de las mismas cosas, como ordenables a su realización, bajo una razón de verdad*.

Pero esto no es otra cosa que lo que Tomás de Aquino designa con el nombre de "pulchrum", lo bello, y que él define como una cosa que "en un sujeto

<sup>2</sup> S. Th., I IIae, 57,3,pº.

<sup>3</sup> S. Th., I IIae, 57,3.

<sup>4</sup> S. Th., I IIae, 57,4.

<sup>5</sup> S. Th., II IIae, 47,5,ad 3.

<sup>6</sup> S. Th., I IIae, 57,5,ad 1.

se identifica con el bien", ("*pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem*"); pero lo bello además le añade una relación especial a una potencia cognoscitiva, ("*Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam*").<sup>7</sup> Lo bello no es, pues, el bien en general, sino un bien en relación con un entendimiento, o también *el bien del entendimiento*. Por esto Santo Tomás define lo bello como *aquello que agrada conocerlo*, "*quæ visa placent*".<sup>8</sup> Pero notemos que el objeto de la Filosofía del Arte no es lo bello en aquel orden de cosas que nosotros no hacemos sino que sólo lo contemplamos, pues esto pertenece más bien a la Metafísica. Aquí se trata de lo bello como ordenable a la realización, en aquel orden que nosotros hacemos en las cosas exteriores. Por tanto se trata de *lo bello factible*, de lo bello del arte. Lo bello solamente cognoscible sería el objeto de la Estética, la cual para Tomás de Aquino sería una parte de la misma Metafísica. Muy acertadamente advirtió Jacques Maritain que lo bello es un trascendental y que para Tomás de Aquino se identifica con el bien.<sup>9</sup>

### 3. *Lo bello factible*

Lo bello factible contiene en sí toda la razón de lo bello en general. Por tanto coincidirá con el "bien", y habrá de tener los elementos constitutivos de la misma razón de bondad.

Tomás de Aquino tiene un artículo dedicado a los elementos estructurales y constitutivos del bien en la *Suma Teológica*, en la I<sup>a</sup>, q. 5, a. 5. A primera vista podría parecer algo baladí y sin importancia. Pero en realidad se trata de algo fundamental y que marca líneas decisivas para la Teología y la Metafísica del Santo Doctor.

"Si el concepto del bien —se pregunta en este artículo—, consiste en el modo, especie y orden". Y responde: "Las cosas se llaman buenas en cuanto son perfectas, pues así es como son apetecibles...; y perfecto llamamos a lo que nada le falta de cuanto requiere el modo de su perfección. Y como cada cosa es lo que es por su forma, y la forma presupone algo y algo de ella se sigue necesariamente, para que una cosa sea perfecta y buena es indispensable que tenga forma, y lo que ésta presupone, y lo que de ella se sigue. Lo que la forma presupone es la determinación de sus principios materiales y eficientes, y a esto lo llamamos su "modo"... A la misma forma la llamamos "especie", porque las cosas pertenecen a alguna especie en virtud de ella, y la frase "el número da la especie" quiere decir que las definiciones que determinan la especie son como los números, como dice el Filósofo en el libro VIII de la Metafísica;<sup>10</sup> pues así

<sup>7</sup> S. Th., I<sup>a</sup> 5,4, ad 1.

<sup>8</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 5, 4, ad 1.

<sup>9</sup> J MARITAIN, *Arte y Escolástica*, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, p. 39 ss, nota 66.

<sup>10</sup> In VII *Metaph. Arist.*, cap. 3, Bk 1043 b 34, S. Th. lect. 3, nn. 1722-24, Ed. Marietti, Turín.

como la adición o substracción de una unidad varía la especie del número, varía también la definición de una cosa si se le añade o quita una diferencia. Y de la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque todo lo que está en acto obra y tiende a lo que le conviene según su forma; y esto es lo que entendemos por "peso" y "orden". Por consiguiente el concepto del bien, en cuanto perfección, consiste en el modo, especie y orden".

En este artículo Tomás de Aquino define los elementos estructurales de lo que él llama el bien creado<sup>11</sup> como "modo", "especie" y "orden". La inspiración en el libro de la *Sabiduría*<sup>12</sup> y en San Agustín<sup>13</sup> es evidente, como él mismo nos descubre en la primera dificultad del artículo dicho, y al principio del artículo paralelo de las *Quaestiones Disputatae*.<sup>14</sup> Pero es también de suma importancia comprender lo que responde el Santo a la dificultad dicha: "Estas tres cosas no son elementos de la estructura del ente, sino del ente en cuanto perfecto. Y el ente perfecto es el bien". No hay por tanto en Tomás de Aquino la más mínima confusión entre el bien y el ser, cuya diferencia, por lo demás, había dejado bien clara en el artículo 1º de la misma cuestión 5ª. Ninguna concesión a lo que se pudiera llamar una metafísica voluntarista platónico-agustiniana con primacía del bien o al menos identificación del bien con el ser.

Se trata, en realidad, de una doctrina metafísica fundamental para todo el sistema filosófico de Tomás de Aquino. Para su Filosofía del Arte también. Lo bello, que incluye la razón del bien, tendrá, por tanto, un "modo", "especie" y "orden". Pero estos elementos fundamentalmente idénticos, habrán de quedar determinados por una relación restrictiva al entendimiento.<sup>15</sup> Si el bien consiste en un modo y especie ordenados a perfeccionar al sujeto con el ser propio que tienen, "secundum esse quod habent in re", lo bello consistirá en un modo y especie que se ordenan a perfeccionarle con aquel mismo ser que tienen, pero en lo que tienen de cognoscible, "secundum esse cognoscibile". Si el bien perfecciona al sujeto en su potencia apetitiva, lo bello le perfecciona en su facultad cognoscitiva.<sup>16</sup> Es, pues, el bien como verdad o el bien de la verdad, no el bien como bien. Se trata del bien del mismo entendimiento.<sup>17</sup> Se llama bello aquello que agrada conocer, y cuyo agrado se funda propiamente en el conocimiento. Agrada sólo por ser visto: "quae visa placent", o como dicen otros textos, "quae

<sup>11</sup> *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, q. 21, a.6. Ed. Spiazzi, Marietti, Turín.

<sup>12</sup> *Sabiduría*, 11, 21.

<sup>13</sup> *IV super Genes. ad litteram*, c. 3, ML 34,299; *De natura boni*, c. 3.

<sup>14</sup> *Q. D. De Veritate*, 21, 6; *S. Th. I*ª 5, 5, 1.

<sup>15</sup> "Pulchrum autem respicit vim cognitivam", *S. Th. I*ª, 5, 5, ad 1. "Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem", *S. Th. I*ª, 5, 4, 1.

"Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subjecto... tamen ratione differunt; nam pulchritudo addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam". In *B. Dionysii De Divinis Nominibus* cap. IV, lect. 5 (15), n. 356. Ed. C. Pera, Marietti. Turín.

<sup>16</sup> "Bonum est quod omnia appetunt", *S. Th.*, Iª, 5, 1; ARIST., *I Ethic.* 1094 a 2. "Pulchra dicuntur quae visa placent", *S. Th.*, I, 5, 4, 1.

<sup>17</sup> *S. Th.*, I Iªae, 27, 1, 3.

visu placent". Y como el conocimiento se realiza por asimilación con la forma de lo conocido, lo bello dice más bien razón de forma o causa formal. Tomás de Aquino lo afirma así expresamente: "lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal".<sup>18</sup> Es el bien en cuanto forma o la forma como bien, puesto que ambas razones ha de incluir. Por esto Tomás definirá más adelante los constitutivos de lo bello por su especificidad propia y relacional con un entendimiento como "integridad o perfección", "proporción debida o consonancia" y "claridad".<sup>19</sup> Ciertamente que esta trilogía no aparece completa en su comentario al libro de *Los Nombres Divinos*, que probablemente fue su primer inspirador, ni en los otros lugares paralelos con él.<sup>20</sup> Pero evidentemente se trata de los tres elementos constitutivos de lo bello, que es el bien del entendimiento, y corresponden a aquellos otros elementos, modo, especie y orden, constitutivos del bien en general. La "proporción o consonancia", corresponde al modo, puesto que por el modo se participa el ser en determinada proporción. Tomás asigna al modo la función de "determinar o conmensurar" el ser de las cosas.<sup>21</sup> La "integridad o perfección" corresponde a la especie, que es la que define una forma de ser. Y la "claridad", corresponde al orden de aquella forma y proporción en relación con una potencia cognoscitiva.

Es notable que Aristóteles en el libro M de la Metafísica, que no fue comentado por Tomás de Aquino y que ciertamente no lo conoció, definía ya lo bello como constituido por los elementos estructurales de "orden", "simetría" y "definición": "las estructuras de lo bello son orden, simetría y definición".<sup>22</sup> Su correspondencia con los elementos asignados expresamente por Tomás de Aquino es evidente: "proporción o consonancia" equivale a "simetría"; "integridad o perfección", que hemos dicho corresponde a la especie, equivale a "definición"; y la "claridad", que es el orden a una potencia cognoscitiva, la designa Aristóteles con el nombre genérico de "orden". Es evidente que si Tomás de Aquino hubiera conocido este texto, habría hecho alusión a él. No lo conoció. Pero aun sin conocerlo, llegó a deducir perfectamente los elementos constitutivos de lo bello en plena consonancia lógica con todo el sistema aristotélico aceptado por él.

¿Le habría quizá inspirado a Tomás de Aquino el texto de Aristóteles del Ier. libro de la Física,<sup>23</sup> que él mismo comentó, en el que el Filósofo hablando

<sup>18</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 5, 4, 1.

<sup>19</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 39, 8, c; II I<sup>a</sup>e, 145, 2; 180, 2, 3; In B. D. De Divinis Nominibus, cap. IV, lect. 5 (15), nn. 339-40.

<sup>20</sup> In B. D. De Div. Nom., c. IV, lect. 5 (15), nn. 339, 349, 356; S. Th., II I<sup>a</sup>e, 145, 2; 180, 2, 3.

<sup>21</sup> S. Th., I, 5, 5; Q. D. De Verit., 21, 6.

<sup>22</sup> Metafísica, lib. M, 1078 a 36. W. D. Ross traduce: "The chief forms of beauty are order and symmetry and definiteness" *The Works of Aristotle*, vol. 8, *Metaphysica*, 2<sup>a</sup> ed. Oxford, 1960.

<sup>23</sup> Física, lib. I, c. 5, Bk 188 b 15.

de las obras de arte atribuye a sus formas la "composición", el "orden", y la "figura"? Es posible. Pero en todo caso no hizo allí Aristóteles una exposición explícita de los elementos constitutivos de lo bello, ni Tomás de Aquino lo comentó ni lo citó nunca en tal sentido.<sup>24</sup> Ciertamente, es fácil descubrir la relación de estos tres términos con los elementos estructurales de lo bello. Pero a nuestro juicio tanto Aristóteles como Tomás de Aquino los enumeran más bien como formas distintas y específicas de lo bello material, y no como elementos estructurales integrantes del mismo.

Pero demos un paso más. Se trata aquí no solamente de lo bello como estructura metafísica, sino de "lo bello factible", objeto de la Filosofía del Arte. Y aunque lo bello factible contiene en sí todos los elementos generales de lo bello, le añade además un orden a la realización, una ordenación a la obra, o a poner por obra aquel modo y especie ordenados con un entendimiento. Le añade, pues, una ordenación a la efectividad de aquella proporción perfecta y clara. El arte es la realización de lo bello. Y en este sentido es una verdadera "poética"; nombre muy propio para designar al arte, ya que etimológicamente significa tanto la causalidad artística — ("poietés" es el que crea o hace algo) —, como su objeto mismo, la belleza producida. Con gran precisión caracteriza Aristóteles lo poético con la doble razón de "representación" y de "agrado en verla".<sup>25</sup> Lo bello, lo poético, son aquellos efectos de la razón que agrada contemplarlos por su conveniencia con la razón misma.

#### 4. *Lo bello del arte universal y lo bello del arte humano*

Para Tomás de Aquino el arte no es exclusivo del hombre. Si fuera así, ni el mismo hombre podría existir. Toda inteligencia que produzca algo perfecto en relación con una facultad cognoscitiva, es propiamente una inteligencia artística. En este sentido Dios, como Creador es el primer Artífice. Como Causa Primera y conforme a sus "ideas ejemplares",<sup>26</sup> causa en todo el universo la perfección primera,<sup>27</sup> la forma y esencia de los seres, fundamento y causa de la perfección segunda de los mismos. La diversidad de las cosas creadas, para Tomás de Aquino, constituye la perfección de "todo" el universo, pues la perfección divina es infinita y única, y no hubiera podido ser representada por una sola cosa finita e imperfecta.<sup>28</sup> De esta manera todo el universo representa su ejemplar perfectísimo y participa de su perfección.

Tomás de Aquino había leído y comentado acertadamente los inspirados párrafos del autor del libro de *Los Nombres Divinos*, que atribuyen a Dios la perfección de la belleza. Veamos el más luminoso:

<sup>24</sup> In I Phys. Aristot., S. Th., lect. 10, n. 167, Ed. Angeli-Pirotta, D'Auria, Nápoles.

<sup>25</sup> Poética, Bk 1448 b 4 ss.

<sup>26</sup> S. Th., I, 15; 14, 7; 16.

<sup>27</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 5, 1; 73, 1; III<sup>a</sup>, 29, 2; 2 Sent. d. 37, q. 3, a. 2, 2 m.

<sup>28</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 47, 1 y 2; 48, 2, 3 m.



"Lo Bello supersubstantial se llama Belleza por la que ha repartido en todos los entes según lo que es propio de cada uno, y como causa de la consonancia y claridad de todo el universo, a semejanza de su misma luz. Ésta difunde con fulgor en todas las cosas las entregas bellificantes que manan de la fuente de su mismo rayo, llamando a todas las cosas a Sí mismo, por lo que le designamos con el nombre de Belleza, puesto que lo congrega todo en todas las cosas".<sup>29</sup>

Santo Tomás comenta: (El autor) "expone que Dios es causa de la consonancia de las cosas, primero, según el orden de las criaturas a Dios, y de ella habla cuando dice que Dios es causa de la consonancia, *llamando a todas las cosas a Sí mismo*, en cuanto que lo orienta todo a Él mismo como a su fin... y por esto la belleza en griego se dice *kállos*, tomando el nombre del verbo llamar; y, segundo, por el orden de unas criaturas a otras".<sup>30</sup>

Ciertamente la unidad de la perfección infinita de Dios reflejada en todo el universo creado, de la que Tomás de Aquino nos habla en tantos lugares de sus obras y en momentos de importancia capital para su sistema filosófico y teológico, tuvieron aquí una buena fuente de inspiración.

El universo es para Tomás de Aquino la mejor obra de arte de este mundo: "Dios hizo todo el universo perfectísimo según su condición de criatura; pero no hizo cada criatura absolutamente perfecta, sino a unas más que a otras...". Y la razón la daba también: "El mejor agente es el que produce más perfecto todo su efecto. No que cada una de sus partes sea la mejor absolutamente, sino *la mejor en proporción al todo*. Pues se destruiría la perfección del animal, si cada una de sus partes tuviera la dignidad del ojo".<sup>31</sup> Cada parte tiene, pues, "una naturaleza particular limitada y definida en proporción a la perfección de (todo) el universo (creado)".<sup>32</sup>

"La distinción y multitud de las cosas —afirma Tomás—, proviene de la intención del Primer Agente, que es Dios. Él sacó las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como por una sola no hubiera podido representarse suficientemente, produjo muchas y diversas criaturas, para que lo que le faltase a cada una para representar la bondad divina se supliese por las otras. Porque la bondad que en Dios es única y uniforme en las criaturas es múltiple y está dividida. Por ello el universo entero participa y representa la bondad divina más perfectamente que cualquiera de sus criaturas. Y porque la sabiduría divina ha sido la causa de la distinción de las cosas, por esto Moisés dice que las cosas fueron hechas distintas por su palabra, que quiere decir por los conceptos de su sabiduría".<sup>33</sup>

<sup>29</sup> In B. D. *De Divinis Nominibus*, c. IV, n. 135, ed. cit.

<sup>30</sup> *Ibid.*, S. Th., lect. 5, n. 340.

<sup>31</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 47, 2, 1 m.

<sup>32</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 47, 2, c.

<sup>33</sup> I<sup>a</sup>, 47, 1, c.

Todo el universo creado representa, pues, la perfección divina, única e infinita, ejemplar de toda belleza. La Bondad infinita de Dios quería comunicar su semejanza a las cosas "en cuanto fuera posible".<sup>34</sup> No era posible hacer otra belleza única e infinita como la suya.<sup>35</sup> Por ello fue necesario que "idease" "todo" un universo de seres de "perfección" o "especie" distinta de la suya, limitada por un "modo" inferior de participarla, en "proporción" con los demás, y en último término con Ella misma, y que reflejaran una "claridad" propia de cada uno de ellos en proporción con el todo universal y con el Ejemplar divino con que fuera plasmado.

El arte de las criaturas está comprendido bajo el arte universal del Creador, puesto que la belleza artificada por el Primer Artífice será la causa primera de todas las demás bellezas artificadas por las criaturas. Ninguna ordenación artística creada podría evadir la Ley eterna del Arte Primero del Creador y de su Providencia eterna, ordenadora de las cosas a sus propios fines,<sup>36</sup> según el modo proporcionado de cada una con su fin universal. Nada podría evadir el fin de la Providencia del Primer Artífice, sino que sólo encontrará efectividad conformándose al "modo" y "proporción" natural recibido de Éste. El "modo" de causalidad segunda propio de los seres creados está en perfecta correspondencia con el modo de causalidad primera de Dios en las cosas.<sup>37</sup> Por tanto "el modo" natural de cada ser creado o limitado será el índice de su ordenación fáctica y artística en general.

Tomás de Aquino en su comentario a la *Física* de Aristóteles afirma conspiciuamente: "La naturaleza no es más que la razón de un arte, a saber, del arte divino, impreso en las cosas, por el que las mismas cosas se mueven a su fin".<sup>38</sup> Y en una bella descripción del arte divino y del de las cosas creadas, inspirada en el libro de *Los Nombres Divinos* y en Aristóteles nos dice:

"Cuanto algo es de más perfecta virtud y más eminente en su grado de bondad, tanto mayor y más universal es su apetito del bien y busca y obra el bien en los que están más lejos de él. Pues las cosas imperfectas tienden solamente al bien individual; las perfectas, al bien de la especie; y las más perfectas de todas, al bien del género; y Dios que es el más perfecto en la bondad, tiende al bien de todas las cosas que son. Con razón, pues, dicen algunos que *el bien en cuanto tal es difusivo de sí mismo*,<sup>39</sup> pues cuanto mejor es una cosa, tanto más lejos difunde su bondad. Y como *en todo género de cosas lo*

<sup>34</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 19, 2.

<sup>35</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 11, 4.

<sup>36</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 22, 1.

<sup>37</sup> S. Th., I<sup>a</sup>, 5, 5. La "determinación o conmensuración de los principios materiales" de las cosas creadas está producido por la "determinación o conmensuración de los principios eficientes" de ellas, que son en definitiva las "ideas ejemplares" divinas. V. S. Th., I<sup>a</sup>, 15, 3.

<sup>38</sup> In II Phys. Arist., c. VIII, lect. 14, n. 519, ed. cit.

<sup>39</sup> In B. D. De Div. Nom., cap. IV.

*que es más perfecto es ejemplar y medida de todas las cosas de aquel género*,<sup>40</sup> es preciso que Dios, que es perfectísimo en su bondad y la difunde a toda la comunidad de las cosas, sea el ejemplar de todas las cosas que difunden bondad. Y como todo lo que difunde su bondad a otras cosas se hace causa de éstas, es evidente que todo lo que tiende a ser causa de otras cosas, tiende a la semejanza divina, al tender incluso a su propio bien".<sup>41</sup>

Y demos otro paso más. El "modo" natural humano será, por tanto, para Tomás de Aquino el que marcará su modo de productividad artística.

No olvidemos la división general que establece Tomás en las ciencias filosóficas y humanas. La Filosofía del Arte tiene solamente por objeto el orden que la razón produce en lo exterior a ella, a saber, en el mundo material.

Según Tomás de Aquino no podría ser objeto de la Filosofía del Arte ni de la Cultura el puro pensamiento científico de Aristóteles o Platón, si no se hubiera expresado en imágenes y signos sensibles, aunque sus conceptos y juicios cognoscitivos fueran causados por sus potencias intelectivas. Y tampoco podrían propiamente ser objeto de la Filosofía del Arte los actos de las virtudes humanas o hasta los de la vida sobrenatural, si no tuvieran una proyección sensible a través de lo corpóreo o si no hubieran sido también producidos como ordenación de lo corpóreo por la misma razón.

Para Tomás de Aquino, lo mismo que para Aristóteles, eran artífices y artistas el médico, el gramático y el escritor, el citarista y el constructor de naves,<sup>42</sup> y los hombres de otros oficios semejantes. Por supuesto lo eran también los militares, cuyo oficio tuvo tanta importancia en las sociedades de su tiempo. Y es notable que consideraban al arte militar como arte principal, al que estaban subordinados el arte de la equitación, el de los saeteros y honderos, etc.<sup>43</sup> Tomás de Aquino conoció ciertamente las Facultades de Artes. En la *Suma Teológica* se plantea expresamente el problema de la pertenencia al "arte" de todas las ciencias que se enseñaban en ellas. Su respuesta es negativa y matizada:

"Incluso en las mismas ciencias especulativas hay algo a modo de obra, como la construcción de silogismos, la de expresiones correctas, o el mismo contar y medir; y por esto todos los hábitos especulativos que se ordenan a estas obras de la razón, por cierta semejanza se llaman artes, a saber, *liberales*, a diferencia de las otras artes que se ordenan a las obras realizadas por el cuerpo, y que son en cierto modo *serviles*, en cuanto que el cuerpo está ser-

<sup>40</sup> I *Met.*, Bk 993 b.

<sup>41</sup> III *Contra Gentiles*, 24, fi. Ed. Desclée-Herder. Roma.

<sup>42</sup> In II *Phys. Arist.* c. VIII, S. Th. lect. 14.

<sup>43</sup> In I *Ethic. Arist.*, S. Th., lect. I<sup>a</sup>, n. 16, ed. cit. S. Th., II *Ilae*, 23, 4, 2. S. Th., II *Ilae*, 23, 4, 2.

<sup>44</sup> S. Th., I *Ilae*, 57, 3, 3 m.

<sup>45</sup> S. Th., II *Ilae*, 145, 2, c; S. AGUSTÍN, 83 QQ., Q. 30, ML 40, 19.

vilmente sujeto al alma, y el hombre por su alma es libre. Y las ciencias que no se ordenan a ninguna de estas obras, se llaman sencillamente ciencias y no artes; y no es necesario que las artes liberales por ser más nobles tengan más razón de arte que las otras".<sup>44</sup>

Las ciencias especulativas o "artes liberales", no entran, pues, para Tomás de Aquino en la categoría de "artes" más que "en cierto modo", aunque, nótemoslo, también entran.

Y además el mismo Tomás tiene expresiones muy dignas de ser tenidas en cuenta, y que ilustran bien esta doctrina.

En la *Suma Teológica* habla explícitamente de "la belleza espiritual, (que) consiste en que el comportamiento del hombre y sus acciones estén bien proporcionadas con la claridad espiritual de su razón". Y la identifica con "lo honesto" y con "la virtud" en general, afirmando con San Agustín: "Digo honesto a la belleza inteligible que nosotros llamamos propiamente espiritual".<sup>45</sup> Y más expresamente al tratar de la vida contemplativa afirma: "En la vida contemplativa que consiste en un acto de la razón, por sí y esencialmente se encuentra la belleza... y en las virtudes morales se encuentra la belleza participativamente, en cuanto que participan del orden de la razón, y principalmente en la templanza, que cohibe las concupiscencias que oscurecen más la luz de la razón". Y el Santo Doctor nos decía el por qué: "Porque la belleza... consiste en la claridad y proporción debida; y estas dos cosas están radicalmente en la razón, a la que pertenece la luz manifestativa y el ordenar la debida proporción a las demás cosas".<sup>46</sup> Por consiguiente para Tomás de Aquino, lo mismo que para San Agustín, tanto la vida contemplativa como la vida virtuosa contienen una belleza propia y verdadera. Si a ello añadimos que tanto la una como la otra tienen una expresión sensible y externa, nos será fácil encuadrar los actos de la inteligencia y de la voluntad humanas en la Filosofía del Arte de Tomás de Aquino.

Pero hay más. Tomás de Aquino habla expresamente del "proceso artístico en el corazón del artífice", distinto del "proceso de las mismas obras de arte".<sup>47</sup> Si a ello unimos otras expresiones del mismo Tomás, como aquella de que "Todo el que entiende, por el mismo hecho de entender, origina algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de su potencia intelectual y de la noticia de aquella",<sup>48</sup> que completa y explica muy bien el texto recientemente citado;<sup>44</sup> o aquella otra expresión en que afirma que "también en el proceso de la voluntad hay que considerar dos cosas, a saber, el amor originado en el amante y el efecto de la misma cosa dada por amor",<sup>47</sup> entonces tendremos una idea más completa del lugar que ocupan en la Filosofía del Arte de Tomás de Aquino tanto las ciencias cultivadas y producidas por el hombre, como los actos y virtudes de éste, consignados y exaltados por la Historia y la Literatura.

<sup>46</sup> S. Th., II IIae, 180, 2, 3 m.

<sup>47</sup> I Sent., d. 32, q. 1, a. 3, 2 m. Ed. Mandonnet, Lethielleux. París.

<sup>48</sup> S. Th., Ia, 27, 1, c.

Sería difícil intentar una enumeración y división completa de las diversas artes humanas según Tomás de Aquino. Hay muchas artes que no dependen más que de circunstancias especiales del quehacer humano en determinados períodos de la historia, como por ejemplo el arte de los honderos y saeteros. Pero atendiendo a todas las posibilidades generales del hacer humano y teniendo en cuenta la doctrina y sistema filosóficos de Tomás de Aquino y las expresiones expresas del mismo sobre la Filosofía del Arte que hemos recogido, podemos afirmar que para él el arte humano comprende propiamente todos los modos de transformación y ordenación racional del mundo material sensible de que usa el hombre mediante el trabajo y la técnica para servicio de la vida humana corporal y de todos aquellos otros de expresión sensible y significativa que se ordenan al conocimiento sensible o racional del hombre. Y aquí podríamos establecer una amplia gama de manifestaciones artísticas y culturales, basadas tanto en los conocimientos particulares de "la vista y el oído",<sup>49</sup> como en los conocimientos de las ciencias especulativas en sus diversos grados de abstracción. Pero habría que incluir también a toda la efectividad del hombre en su voluntad misma, en toda la extensión de sus virtudes individuales y sociales. A ellos se sumarán en Tomás de Aquino otros valores artísticos, producto de la actividad propiamente sobrenatural del hombre, que tendrá también su propia expresión sensible, aunque esto sobrepasa lo puramente filosófico y pertenece más bien a lo teológico.

Queremos advertir que todos estos modos de causalidad fáctica del hombre se mueven en el cauce legal del funcionamiento propio y objetivo de las distintas potencias psicosomáticas por que aquél actúa, y de la misma materia transformable o significativa que emplea. El arte humano en general deberá someterse plenamente a la legalidad fundamental de todos estos modos humanos y materiales, reflejo del modo de causalidad primera del Creador impreso en su naturaleza, como único cauce que posibilitará su productividad artística. Las distintas "artes" o ciencias, especulativas o especulativo-prácticas, deberán aceptar y observar una sumisión especial al orden natural y objetivo, si quieren mantener su rango de ciencias de la realidad natural, sin caer en el rango de lo que sería lo ideológico o lo ficticio. Las virtudes humanas para ser realmente tales, tendrán que adecuarse plenamente a su ordenación moral fundamental. Los modos de operatividad psicológica del hombre tendrán que ser plenamente respetados por los distintos métodos pedagógicos, educativos y formativos, que traten de enseñar a los hombres cualesquiera conocimientos, comportamientos o técnicas. Las leyes fácticas de nuestra operatividad material deberán respetar también todas las leyes naturales y el modo de ser del mundo de la materia. Sin duda los adelantos prácticos de la técnica en nuestros días se han debido al estudio profundo y al respeto absoluto que se ha guardado a esta legalidad condicionante de nuestra efectividad material. Todo ello nos lo inspira la doctrina, el sistema y el método de Tomás de Aquino y está plenamente de acuerdo con ellos.

<sup>49</sup> S. Th., I IIae, 27, 1, 3.

Quizá se preguntarán algunos si Tomás de Aquino hace o no hace distinción entre los productos de la técnica y los que serían propiamente del arte, o de las bellas artes. El problema ya lo advirtió y resolvió muy bien J. Maritain.<sup>50</sup> La belleza para Tomás de Aquino es propiamente un trascendental, y todo lo producido por el hombre entra de algún modo en esta categoría, que puede aplicarse con todo rigor y de modo general a todo lo artificiado. Así lo hace Tomás de Aquino cuando habla en sus exposiciones tanto de la técnica como de las bellas artes. Algunos lo sentirán, claro está. Pero es el rigor de la filosofía el que le hizo adoptar este lenguaje a Tomás de Aquino, auténtico seguidor de Aristóteles en Filosofía del Arte y en las demás ciencias filosóficas.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ

---

<sup>50</sup> *Arte y Escolástica*, pp. 28 ss. V. sobre todo la nota 43. Ed. cit.

## PANORAMA DE LA ESTÉTICA EN LA PLATA \*

No existe todavía, que yo conozca, una historia de las ideas estéticas que se han desarrollado en el seno de la cultura platense. Tales ideas han tenido como principal centro de irradiación a la Universidad Nacional. No en vano recibe La Plata el nombre de *ciudad universitaria*. En efecto, la ciudad ha crecido en torno a su universidad, absorbiendo y plasmando para sus realizaciones los contenidos filosóficos y científicos que de ella emanaban. La fecunda actividad artística y literaria desplegada en la ciudad tampoco es ajena a ese sistema de influencias por cuanto la universidad misma ha asumido la educación artística desde 1906.<sup>1</sup> Una búsqueda de las conexiones entre las ideas estéticas que se han expuesto en las aulas universitarias y los movimientos y corrientes artísticas y literarias que se han gestado en la ciudad, no parece, pues, excesivamente aventurada. Pero, como una investigación así demandaría un enfoque interdisciplinario de mayor aliento, solamente me circunscribiré a la consideración de las principales corrientes que ha seguido la estética en La Plata entre 1915 y 1980. Los límites cronológicos corresponden a la inauguración de la cátedra de Estética de la Facultad de Humanidades por Leopoldo Lugones y al retiro de la misma de Emilio Estiú.

Las principales direcciones seguidas por la estética en La Plata, tal como se divulgaron a través de la cátedra primero y mediante libros, artículos o conferencias, nos parecen las siguientes: 1) la estética de la proyección sentimental; 2) la estética operatoria; 3) la estética metafísica; 4) la estética semiológica.

### 1. *La estética de la proyección sentimental*

Esta orientación caracterizó el curso con que el poeta Leopoldo Lugones inauguró la cátedra de Estética de la entonces Facultad de Ciencias de la Educación en 1915, y la de Estética e Historia del Arte en la recién creada Escuela Superior de Bellas Artes en 1924. Aunque no se conoce el contenido de las clases de Lugones, puesto que no fueron publicadas, la lectura de los res-

---

\* Comunicación leída en las Segundas Jornadas de Filosofía realizadas en La Plata del 25 al 27 de octubre de 1982, con motivo del primer centenario de su fundación, organizadas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional.

<sup>1</sup> Cfr. ANGEL O. NESSI, *El Arte en La Plata*, pp. 97-100.

pectivos programas de 1915 y 1924 y de las referencias periodísticas de la época, nos ubica en una extensa gama de temas que destacan el sentimiento del hombre frente a la naturaleza a través de un análisis del paisaje y su proyección en el arte, culminando con el tratamiento de "la belleza corporal del ser humano" y "la dicha de vivir". De más está decir que la impresión que causara la palabra elocuente del gran escritor fue viva y duradera. Las crónicas de la época señalan el acontecimiento cultural y subrayan que sus clases eran las más concurridas de las que se impartían entonces en la Universidad.<sup>2</sup>

El sucesor de Lugones en la Escuela Superior de Bellas Artes desde 1924 a 1952, Fernán Félix de Amador, conjugaba también estética, crítica e historia del arte dentro de una orientación endopática (V. *Op. cit.*, pp. 197-200).

Pero el mejor representante de la endopatía en la Argentina fue el doctor Ventura Pessolano (1893-1944), quien siendo titular de Estética en la Universidad de Buenos Aires, brindó alguna memorable conferencia en La Plata, según atestigua el poeta Ripa Alberdi.

Ventura Pessolano escribió un único libro donde analiza las tesis de Volkelt y Lipps: *La estética de la proyección sentimental. Introducción histórica y psicológica a su problemática*, editado en 1933. Allí Pessolano muestra el carácter creador de su pensamiento confrontando las afirmaciones de la escuela que, si bien considera tan original como el sistema de Kant, no puede aceptar íntegramente —así, por ejemplo, defiende a la metafísica como fundamento de la filosofía—. Pessolano distingue entre valores lógicos, prácticos y estéticos, frente a los cuales, la conciencia adopta diferentes actitudes, sin perder su unidad. Así, la actitud estética, puramente contemplativa, "es un vivir sentimental de la imagen seductora: un complejo mecanismo psicológico... nos traslada a ella, sin destruir, sin embargo, nuestra independencia espiritual ni la independencia de esa imagen y del objeto material que permanece detrás suyo".<sup>3</sup>

## 2. *La estética operatoria*

Esta concepción de la estética fue asumida por Luis Juan Guerrero (1896-1957) quien la introdujo en La Plata durante el período en que profesó en la Facultad de Humanidades (1929-1946). Guerrero, que era egresado del Colegio Nacional, completó su formación en Europa y recientemente incorporado a la docencia proyectó desde la cátedra los nuevos enfoques de la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo, en una síntesis desbordante y original.

<sup>2</sup> V. "Estética", pp. 165-181 e "Historia del Arte", pp. 197-210, en el *Diccionario temático de las artes en La Plata*, U. N. L. P., 1982.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 87.



La intención de fundar una "Estética de las estéticas" cuyo centro sea la obra de arte interpretada desde sus múltiples perspectivas conduce a L. J. Guerrero a separar la teoría de la belleza de la del arte. El tema de la belleza es analizado con un criterio histórico-sistemático. Guiado por la formulación platónica: "la belleza es el esplendor de la verdad", Guerrero indaga por el sentido de la belleza en el arte. Y, frente a las interpretaciones "greco-cristiana: la belleza es una propiedad del cosmos o un atributo de Dios"; y la interpretación del clasicismo moderno que la asimila a normatividad artística; Guerrero propone "una concepción formal-trascendental de la belleza que prolongue las líneas de su posible cumplimiento a todos los dominios de la historia universal, en tanto la entendemos como un principio de constitución formal de toda obra de arte".<sup>4</sup>

La estética operocéntrica que proclama Guerrero solicita la concurrencia de las ciencias del arte y aun de aquellas disciplinas de novísimo cuño —como lo eran en su tiempo las de origen psicoanalítico— pues, "frente a la atomizada «autonomía» del siglo XIX, propendemos hoy a una amplia «simbiosis» de sus métodos y procedimientos, como también a una pluralidad de sus enfoques, solidaria con una multiplicación de las perspectivas de sus objetos, todo ello dentro de una labor, cada vez más compleja, de equipos científicos".<sup>5</sup>

El carácter trascendental que Guerrero quiere imprimir a esta disciplina no la aleja de la realidad de la experiencia humana de la cual se nutre. Por el contrario, siendo la obra de arte el centro del interés estético, la investigación debe desplegarse en tres direcciones: 1) la estética de las manifestaciones artísticas; 2) la estética de las potencias artísticas; 3) la estética de las tareas artísticas. Esas perspectivas, piensa que "traducen —en el plano de la conceptualización filosófica— los tres diferentes comportamientos del hombre hacia la obra de arte".<sup>6</sup> El primero comporta una actitud de "*revelación y acogimiento*" ante el ser de la obra que, a su vez es una respuesta al "llamado" que de ella proviene. El segundo comportamiento es caracterizado como "*actitud gestora* y consiste en la *creación y ejecución* de la obra de arte". El tercer comportamiento es el que denomina de *promoción y requerimiento* y "ayuda a dar vigencia histórico-social a un proceso del arte". Dichas actitudes no las considera separadas entre sí, sino que forman "un triple contexto... *tres modos de «estar entre» los entes artísticos*".<sup>7</sup>

### 3. La estética metafísica

Agrupo bajo esta denominación —como todas siempre inadecuada— a las posiciones sostenidas por Octavio Nicolás Derisi, Emilio Estiú (sucesor de Gue-

<sup>4</sup> *Qué es la belleza*, pp. 68-69.

<sup>5</sup> *Estética operatoria en sus tres dimensiones*, t. 1, p. 15.

<sup>6</sup> *Ib.*, I, p. 81.

<sup>7</sup> *Ib.*, p. 82.

pero en la cátedra de estética de la Facultad de Humanidades), Narciso Poussa, Omar Argerami, Mario Presas, Ricardo Maliandi. Sólo me referiré a los cuatro primeros autores citados.

Octavio Nicolás Derisi (1907), máximo representante del tomismo en la Argentina, ha tenido una larga actuación docente en La Plata como profesor del Seminario Mayor y de la Facultad de Humanidades (1946-1955). Aunque su labor filosófica es predominantemente metafísica, ha dedicado varios trabajos de gran penetración a los problemas de filosofía del arte.

Para Mons. Derisi, la filosofía del arte debe indagar "las supremas causas o razones de la obra materialmente bella, creada por el hombre".<sup>8</sup> Por ello se vincula a la metafísica, psicología y física de lo bello, aunque su ámbito es más restringido. También se diferencia de la Retórica o Poética y de la Crítica de arte por el carácter especulativo de su investigación.

La metafísica de lo bello muestra cómo la diversidad de los grados de la belleza, desde los seres materiales hasta el ser de Dios, se corresponden con "su mayor participación del acto y alejamiento de la potencia, así como constituyen los grados de la verdad o inteligibilidad y bondad".<sup>9</sup> Pero, la belleza que se halla más al alcance de la inteligencia humana es la de los seres materiales. Ella consiste en la *perfección de la forma* que "se manifieste y refleje en toda su unidad a nuestros sentidos en la *proporción y armonía* de sus partes, de tal modo que... aparezca claramente en todo su *esplendor*".<sup>10</sup> Así, junto a la belleza natural, encarnada en la materia por Dios, aparece la belleza artística realizada por el hombre.

El problema del arte remite inmediatamente a la cuestión antropológica puesto que el arte es un reflejo del hombre entero: alma espiritual y materia. Dentro de las actividades espirituales del hombre, el arte se ubica en la *acción* o modificación del ser según el *deber ser* que imprime en la materia. Mediante la actividad práctico-poética el hombre, menesteroso de perfección, se lanza a la búsqueda de su plenitud. El fin del arte es "la creación y la contemplación gozosa de la verdad o *splendor formae*"<sup>11</sup> y en ese sentido es el quehacer que más sirve al hombre.

La creación artística aúna la técnica y la poesía. La técnica permite transformar el objeto material, en tanto que la poesía constituye la esencia del arte. Mons. Derisi concibe a la poesía, intuición poética o creadora como un *conocimiento por connaturalidad* por el cual "el sujeto —dice— se capta y dice a sí mismo de una manera inefable para dar cuerpo y sentido a esa experiencia espiritual en las formas materiales".<sup>12</sup> Conocimiento oscuro que impele a *hacer*

---

<sup>8</sup> *Lo eterno y lo temporal en el arte*, p. 29.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 21.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 147.

y del cual sólo se toma conciencia en la obra realizada. Así, el objeto artístico es *signo* de "la forma bella dolorosamente concebida en espíritu creador".<sup>13</sup>

Fundándose en la unidad del espíritu, Mons. Derisi subraya la vinculación de las actividades artísticas y la filosofía dominante de una época. Tres son los principales sistemas que han aparecido en la historia de la filosofía. Bajo el imperio del racionalismo se pretende "expresar una belleza puramente espiritual" (v. gr., parte del arte contemporáneo); siguiendo el empirismo sensista interesan las formas materiales bellas (impresionismo); el empirismo irracionalista, manifiesto en el existencialismo, promueve un arte aniquilador de la forma y el sentido; el intelectualismo se aprecia en el arte clásico. El arte clásico, sustentado en el equilibrio entre lo sensible y lo inteligible, armoniza lo espiritual con lo material en una "concepción verdaderamente humana del arte"; no se aferra a cánones sino que propone nuevas formas de expresión atendiendo a los cambios de materiales, técnicas y gusto de los tiempos.

En cuanto al arte contemporáneo, Mons. Derisi reconoce sus mejores manifestaciones en la arquitectura cuya simplicidad lineal y búsqueda de la elevación, supresión de inútiles recargos reúnen lo funcional y lo bello. Arte "descarnado" el nuestro, equiparable al gótico por su austera simplicidad, pero con la carga "de un alma desencantada, torturada y llena de las más hondas y graves preocupaciones por las realidades espirituales trascendentes... por las que sufre en la inquietud de la búsqueda, a veces oscura, a veces desesperanzada, y siempre penosa".<sup>14</sup>

El pensamiento de Emilio Estiú (1914) rehúye toda sistematización rígida, pues desconfía de los esquematismos; posee, en cambio, una unidad interna que permite seguirlo en su crecimiento. El punto de partida de este filosofar lo constituye el problema de la existencia caracterizada por la radical insatisfacción que nace de su intrínseca finitud. En efecto, el estar tendidos hacia el futuro, en permanente realización de fines que nunca aquietan nuestras apetencias, nos sume en un estado de permanente infelicidad. De ahí que necesitamos, aunque sea de tanto en tanto, de imprevistas expansiones: las *evasiones*. Pero las evasiones no alcanzan para suprimir el peso del vivir. La vida estética, en cambio, aparece negando el encadenamiento teleológico. Y esto plantea un serio interrogante: "¿Cómo es posible que la vida permita, dentro de su seno, un ámbito que se le oponga?". No sólo es éste el primer problema que debe proponerse la Estética como disciplina filosófica, sino también, la cuestión metafísica esencial e irrenunciable.<sup>15</sup> La vida estética supone en el espíritu una "voluntad de visión". El fin de la voluntad de visión es la negación de la reali-

---

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 190.

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 125.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 92.

<sup>15</sup> *Proyecciones metafísicas de la vida estética*, p. 24.

dad, "su mundo —agrega— es el de la posibilidad, entendida como potencia de ser". El objeto estético, arrancado de la causalidad natural, no pertenece al torrente del tiempo, ni remite a otra cosa fuera de sí mismo: su ser es pura posibilidad. Y porque no se me impone como el mundo real, frente a él soy libre. De ese modo, el hombre logra mediante el arte "una *necesaria* liberación de lo que impide su plena libertad en la vida real".<sup>16</sup>

De la mano del artista trascendemos el mundo de los fines para acceder al de la posibilidad y podemos contemplar lo que habitualmente se presenta como *amenaza*, *resistencia* u *objeto de dominio*. Mas, ¿cómo puede el artista salir del mundo de la acción? "Esta pregunta —afirma Estiú— nos pone frente a uno de los más arduos problemas de la Estética, al misterio mismo de la creación artística".<sup>17</sup> A esta cuestión Estiú responde que no hay explicación. Reconoce así, la existencia de hechos irreductibles a la razón, rescatando la dimensión del misterio.

"El espíritu humano crea y contempla por una necesidad esencial y metafísica" —dice—. Puesto que la finitud de la existencia anhela la conclusión e integridad óptica pertenece a la esencia del arte, "el espíritu se aquieta ante la contemplación de su inasequible destino".<sup>18</sup>

La vida estética o contemplativa no puede escindir de su raíz requiere, pues, una consideración metafísica y "por eso —afirma Estiú— los intentos por desvincular la Estética de la Metafísica siempre han sido vanos". Y agrega: "Las «estéticas desde abajo» sufren el destino de estar construidas «desde arriba», o sea, desde la superficie, desde lo que emerge del «abajo» o profundo que ellas desdeñan".<sup>19</sup>

Las meditaciones de Narciso Pousa (1920) abarcan una amplia gama de intereses, dentro de los cuales los temas de estética ocupan un lugar preponderante. Cierta rasgo socrático de su temperamento lo ha llevado a exponer a través de sus clases y múltiples conferencias, su pensamiento filosófico tanto como sus vastos conocimientos del arte y la literatura contemporánea. El hilo conductor de su filosofar es la *experiencia*. Experiencia que aparece como fundamento del pensar y del crear. En el plano más profundo, el pensar se presenta no como un mero representar, sino como aquel "re-tra-er-se, traer hacia sí lo que ya era el sí mismo", en un acto que lo constituye al pensante". Se trata de "un pensar originario, anterior a toda significación ideativa" que podría llamarse "pre-lógico".<sup>20</sup> Tal pensar se funda en la experiencia metafísica caracterizada como "aquella experiencia sentimental por la cual se remite

<sup>16</sup> *Arte y Liberación*, p. 58.

<sup>17</sup> *Proy. Metaf...*, p. 25.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 29.

<sup>19</sup> *Proy. metaf...*, p. 28.

<sup>20</sup> *V. Filosofar y vivir*.

al sujeto hacia lo que es, con un carácter de totalidad (o sea sin determinaciones) que al incluirlo en ella, lo obliga a rebalsar el límite de lo significable". La misma radicalidad posee la experiencia poética, pues se presenta, según Pousa, como un descenso al "hombre interior", hacia "el vivir puro de lo inmediato". El acto poético está "precedido por una enorme descarga de sentimiento lírico que funde y disuelve los significados usuales".<sup>21</sup> Pero el repliegue sobre el propio ser que tipifica a ambas experiencias, lleva en sí la necesidad de manifestación. Así la experiencia metafísica encuentra su objetividad "en tanto y en cuanto puede ser «participable» por todo sujeto humano" (*Perspectiva a partir de una tipificación de la experiencia metafísica*). Y el acto poético que, según Pousa, "corre paralelo a la iluminación religiosa", lleva consigo la fuerza que le mueve a expresarse a través del duro ejercicio de la palabra, y esto es ya tarea del artista.

Esta aproximación de filosofía y poesía es una constante en el pensamiento de Pousa, de allí el uso que suele hacer de la imagen por ser "un elemento más difuso que el concepto, y por tanto más amplio". Sin embargo, filosofía y poesía no se confunden ni subsumen, sólo confluyen en la actitud espiritual que les da origen.

El arte contemporáneo es interpretado por Pousa a la luz del apartamiento del fundamento metafísico del ser: Dios, con la consiguiente pérdida de sentido que lleva al artista a suplantarlo por lo chocante o repugnante. El tiempo en que vivimos es el del "hombre crepuscular" y el arte no hace sino mostrar de diversos modos la imagen de la decadencia y de la destrucción. El mundo sombrío del surrealismo y del expresionismo; los patéticos personajes de Becket; la poesía escatológica de E. Sitwell, la de Trakl y Eliot y las apelaciones al sentido en Rilke; el distanciamiento de Dios en el cine de Bergman constituyen sus manifestaciones más relevantes. El vértigo de la aniquilación se ha hecho presente en el arte contemporáneo.

También Omar Argerami (1934) ha dedicado varios estudios al tema de la belleza y el arte y, especialmente, a la psicología de la creación artística, sustentándose en el pensamiento clásico recreado libremente. Discípulo de Emilio Estiú, está al frente de la cátedra de Estética del Instituto de Profesorado "Juan N. Terrero" desde su fundación.

Para Argerami, la belleza no constituye solamente una categoría artística, "sino una básica característica de la realidad tal como se presenta espontáneamente en las cosas y en las vivencias".<sup>22</sup> Por eso la belleza debe entenderse en un sentido ontológico y en otro "técnico" o artístico. De acuerdo a significación ontológica, la belleza subyace en el orden del ser, el cual puede pen-

---

<sup>21</sup> V. Ricardo Molinari.

<sup>22</sup> *Psicología de la creación artística*, p. 23.

sarse "en dos niveles correlativos: el trascendental y el de las cosas".<sup>23</sup> En cuanto el ser aparece ejerciendo sobre el espíritu una "acción invasora" se torna objeto de contemplación, "y esta posesión tranquila, sin esfuerzo... es lo que llamamos belleza".<sup>24</sup> La belleza se caracteriza por unos principios estéticos que son: el *orden*, la *inmediatez* y la *unidad* que podrían equivaler, según este autor, a los principios lógicos. La belleza "se «ve» como la estructura ordenada de los aspectos del ser presentados unitaria e inmediatamente".<sup>25</sup> Las irremediables inadecuaciones entre los entes en constante proceso de adquisición de la propia identidad es la causa de la "disminución o desaparición de la belleza en el producto final". Por otra parte, Argerami plantea su dificultad en aceptar la reducción de la belleza al plano del arte, rechazando tanto la posición fenomenológica como la axiológica.

Encontramos en Argerami un análisis riguroso del trayecto que sigue el espíritu humano hasta llegar a la realización artística. Considerando la unidad de la vida psíquica niega la supuesta oposición entre la conciencia y lo inconsciente. El inconsciente aparece como "el conjunto de nuestras capacidades y mecanismos psicológicos que aunque no se nos hagan presentes de continuo, están permanentemente al servicio de la conciencia y colaboran en la realización de las finalidades previstas por ella".<sup>26</sup> La vida psíquica se desenvuelve entre dos polos: el mundo exterior y el yo. El yo aparece como lo absolutamente inobjetable, aun para el propio sujeto; de él emanan muchas de las acciones que realizamos luego de manera consciente. Allí arraigan las oscuras fuerzas de la creación artística, pues la inspiración consiste, para Argerami, en un fenómeno de captación inmediata del yo. Por la mirada interior el artista aprehende ese estado caótico en que se presentan sus vivencias. La realidad vivida desinteresadamente es experimentada como una invasión de significado no intelectual y, por tanto, irreductible al lenguaje lógico. De este acto se desprenden tres direcciones: hacia sí mismo, hacia la expresión y hacia las cosas que corresponden a la intuición poética, la intuición creadora y la mimesis, respectivamente. La inspiración poética, abigarradamente a-lógica, se transforma en intuición creadora cuando el artista introduce el elemento ordenador que la torna expresable. Tal intuición no se agota en el instante, sino que crece indefinidamente a través del desarrollo de la obra y se agota cuando ésta ha concluido. La mimesis mal interpretada como copia o imitación se entiende como dirección hacia las cosas que no es una mera traducción de la naturaleza, pensar lo contrario comportaría confundir los signos con los significados.

---

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 18.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 19.

<sup>26</sup> *Ib.*, pp. 57-58.

#### 4. La estética semiológica

Esta corriente está brillantemente representada por la profesora rosarina Rosa María Ravera, también discípula de Emilio Estiú, quien expone esta concepción desde su cátedra de Estética de la Facultad de Bellas Artes a partir de 1977.

La profesora Ravera, que ha estudiado Filosofía y Pintura en Rosario, viene desarrollando una intensa actividad docente. En el campo de la estética, su preocupación es la de coordinar los planteamientos filosóficos con diversos enfoques científicos (tal como lo deseaba L. J. Guerrero). Reconociendo a la estética su carácter de disciplina filosófica, intenta realizar una apertura fecunda a los aportes de las ciencias, especialmente a la investigación semiológica "cuya metodología analítica —cree— puede convertirse en instrumento de actualidad y utilidad inapreciables".<sup>27</sup> Apoyándose en los estudios semiológicos, R. M. Ravera aborda los temas cruciales de la estética tales como: la creatividad y espontaneidad artísticas; el lenguaje del arte; la singularidad única, irrepetible y ejemplar de la obra de arte; las reglas del arte; la relación contenido y forma.

La radical espontaneidad del acto creativo es discutido apelando a la presencia de convenciones múltiples subyacentes en los símbolos, evidenciando condicionamientos culturales y subjetivos que intervendrían en el proceso de creación.

El problema del arte como lenguaje es abordado a la luz de la semiología en su dimensión problemática, ya que, estrictamente hablando, no posee la estructura del lenguaje verbal. Ravera propone que arte y lenguaje sean incluidos en el ámbito más abarcante del discurso, pues, en tanto que el lenguaje verbal está supeditado a la lógica, el arte produce objetos ambiguos que trascienden su esfera.

También la dualidad de contenido y forma es considerada por la hipótesis estructural que, al desdoblar la imagen, intenta conducirnos de lo visible a lo no-visible, pero igualmente presente, relacionando significado y significante de modo que se ponga de manifiesto "el carácter multidimensional de la obra de arte".

Frente a las concepciones que proclaman la autonomía del arte, Ravera opta por su inserción en el medio social e histórico. Tal historicidad le hace indagar las implicaciones ideológicas que, como forma de organización de los mensajes, operan sobre el sistema de reglas para producir la comunicación.

---

<sup>27</sup> *Cuestiones de estética*, p. 171.

### 5. *Observaciones finales*

Una mirada atenta a la cultura platense puede advertir el gran interés que los problemas de estética han suscitado, no sólo entre los especialistas sino también en un público más vasto que solía concurrir a cursos y conferencias. Por otra parte, las diversas orientaciones estéticas muestran un rasgo común a la filosofía argentina: la apertura a las corrientes contemporáneas del pensamiento europeo (Einfühlung, espiritualismo, filosofía de la existencia, estructuralismo) y la avidez por las manifestaciones artísticas actuales. Así lo atestiguan los trabajos de Emilio Estiú dedicados al teatro de Marcel, Brecht, Ionesco, Weiss, Pirandello, Greene (la mayoría inéditos) y los estudios que Narciso Pousa sobre la poesía de Trakl, E. Sitwell, Rilke o el cine de Bergman. Tal receptividad no amengua la originalidad sino, por el contrario, enriquece con motivos siempre nuevos el desarrollo del propio pensamiento. Y por fin, otro carácter común de las posiciones estéticas consideradas es la profunda asimilación de la filosofía tradicional como punto de partida de todas las posteriores adquisiciones.

ADRIANA ROGLIANO



## NOTAS Y COMENTARIOS

TRADUCCION DE LA LECCION II DEL LIBRO I DE LA EXPLICACION DE  
SANTO TOMAS A LOS LIBROS DE ARISTOTELES "SOBRE LA INTERPRETACION"<sup>1</sup>  
(con una introducción, notas y un léxico)

### INTRODUCCION

"Esta vinculación de la interpretación —en el sentido preciso de la exégesis textual— a la comprensión —en el sentido amplio de la inteligencia de los signos— ha sido probada por uno de los sentidos tradicionales de la misma palabra hermenéutica, aquél que nos viene del *Perí Hermenías* de Aristóteles; es notorio, en efecto, que en Aristóteles la *hermenéia* no se limita a la alegoría, sino que concierne a todo discurso significante; aún más es el discurso significante el que es *hermenéia*, el que "interpreta" la realidad, en la medida misma en que dice "alguna cosa de alguna cosa"; hay *hermenéia*, porque la enunciación es una captación de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de las así llamadas impresiones venidas de las cosas mismas". PAUL RICOEUR, *Hermenéutica y Estructuralismo*.

El texto que aquí traducimos es la lección segunda del libro primero de la explicación de Santo Tomás al *Perihermeneias* de Aristóteles, libro en que se trata de la relación entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje.

El *Perihermeneias* es una obra lógica de Aristóteles que versa sobre el nombre, el verbo, la negación, la afirmación, la enunciación, el juicio. Sostiene Aristóteles en el primer capítulo que las voces<sup>2</sup> o palabras que se pronuncian son imágenes, símbolos del pensamiento (o de las modificaciones del alma como aquí llama a los pensamientos), y la escritura es símbolo de la palabra vocal. Las palabras vocales y las escritas no son iguales para todos los hombres, pues existen diversas lenguas; pero los pensamientos, de los que las palabras son signos inmediatos —y las escrituras, mediatos— y las cosas que los pensamientos representan fielmente, son idénticos para todos. (Según Aristóteles el conocimiento en acto se identifica a la cosa que es sabida, como sostiene en el *Tratado del alma*, capítulo 7, parágrafo 1).

Hay en Aristóteles una jerarquía en la que el primer lugar está ocupado por la realidad (como consecuencia de su realismo), a la que sigue el conocimiento en acto. Luego viene el lenguaje oral y finalmente el escrito.

Santo Tomás escribió su explicación al *Perihermeneias* de Aristóteles en su madurez; según las investigaciones de M. Grabmann y A. Waltz entre 1269 y 1272. Es decir entre los 44 y 47 años (Santo Tomás murió en 1274, antes de cumplir 50 años). Redactó su explicación hasta la lección segunda del libro

<sup>1</sup> Agradecemos la colaboración del Prof. Gaspar Risco Fernández en la realización de esta traducción.

<sup>2</sup> Ver al final en el vocabulario la palabra "voz".

segundo (el *Perihermeneias* consta de dos libros), y después fue completada esta explicación por el Cardenal Cayetano y otros autores.

La obra fue realizada en la madurez del santo, como su *Suma Teológica*; y también como la *Suma Teológica* está destinada a los principiantes.

El *Perihermeneias* de Aristóteles encierra muchas dificultades como lo expresa ya Santo Tomás en la dedicatoria dirigida a un joven, con que empieza el libro: "Estimulado por el empeño de tu diligencia —que en la edad juvenil no va tras de la vanidad sino de la sabiduría— y para satisfacer tu deseo, me aboqué —hallando lugar entre mis múltiples ocupaciones— a la exposición del libro de Aristóteles denominado *Perihermeneias*, envuelto en muchas obscuridades; me he preocupado por poder explicar a los más avanzados las cosas más altas, sin recusarme empero, al mismo tiempo, de prestar ayuda al perfeccionamiento de los jóvenes. Reciba pues, tu estudiosidad el regalo exiguo de la presente exposición; y si lo aprovechas, me podrás provocar quizás a mayores intentos".<sup>3</sup>

En la antigüedad tanto Ammonio como Boecio señalaron la obscuridad de este tratado de Aristóteles.

J. Isaac, un autor contemporáneo, a cuyo estudio sobre el *Perihermeneias*<sup>4</sup> hemos recurrido frecuentemente, al referirse al contenido del libro expresa: "Se encuentra, en efecto, no sólo las últimas y las más amplias exposiciones del maestro sobre la concepción y la expresión de la verdad, y sobre Dios, el azar y la libertad, no sólo sus únicas páginas sobre la naturaleza y las categorías del lenguaje,<sup>5</sup> sino también una cantidad de notas, las más de las veces únicas en toda su obra, sobre los procedimientos del pensamiento: formación de nombres compuestos, inteligibilidad de los nombres indefinidos (esos nombres empleados sin cesar por el metafísico y el teólogo) valor diferente de los nombres y de los verbos, en particular del nombre ser (*ens*) y del verbo ser (*esse*), significación de los tiempos, lugar de los pedidos (*appels*), órdenes, interrogaciones o dudas, plegarias o deseos en la vida de la razón, afirmación de una jerarquía subyacente a la univocidad, estructura y uso de las proposiciones analógicas, unidad de nuestras definiciones y de nuestros enunciados, diversidad de los universales según el modo en que se los considera, juego psicológico de la negación, etc. Esto no representa mucho aparentemente, pero revela bien las derivaciones insospechadas de la noética tomista, tan frecuentemente reducida a la distinción esquemática de las tres operaciones del espíritu y a veces aún a la sola aprehensión de esencias (de quiddidades)".<sup>6</sup>

<sup>3</sup> El subrayado es nuestro. Página 3 de la edición de Marietti, Turín, 1964: "Diligentiae tuae, qua in iuvenile aetate non vanitati sed sapientiae intendis, studio provocatus, et desiderio satisfacere cupiens, libro Aristotelis, qui *Perihermeneias* dicitur, multis obscuritatis involuto, inter multiplices occupationum mearum sollicitudines, expositionem adhibere curavi, hoc gerens in animo sic altiora pro posse perfectionibus exhibere, ut tamen iunioribus proficiendi auxilia tradere non recusem. Suscipiat ergo studiositas tua praesentis expositionis munus exiguum, ex quo si profeceris, provocare me poteris ad maiora".

<sup>4</sup> J. ISAAC, O. P., *Le Perihermeneias en occident de Boèce a Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1953.

<sup>5</sup> A lo largo de las obras de Santo Tomás existen muchas referencias al tema del lenguaje.

<sup>6</sup> "On y trouve, en effet, non seulement les derniers et les plus amples exposés du maître sur la conception et l'expression de la vérité, et sur Dieu, le hasard et la liberté, non seulement ses seules pages sur la nature et les catégories du langage, mais encore une foule de notions, souvent uniques dans toute son oeuvre, sur les procédés de la pensée: formation des noms composés, intelligibilité des noms indéfinis (ces noms sans cesse em-

Antes de la lección segunda del libro primero que versa "Sobre el significado de las voces" (y que es el motivo de esta traducción), el libro tiene una epístola nuncupatoria<sup>7</sup> a la que sigue el libro primero con un proemio de Santo Tomás. Viene después la lección primera y la segunda.

La epístola nuncupatoria está dirigida a "Dilecto sibi Praeposito Lovanien-si" ("su querido Preboste<sup>8</sup> de Lovaina"); es la que recién traducimos y transcribimos.

El libro primero consta de quince lecciones en las que se habla del significado de las voces, que comprende la determinación de cuál sea el significado de las voces y la diferenciación de las voces complejas e incomplejas.

Después, en el estudio de las voces significativas, se fija en los principios de la enunciación (en los principios cuasi- materiales: el nombre y el verbo; y en el principio formal: la oración) y en la enunciación en sí. Frege (1848-1925) sostiene que el nombre sólo en la proposición tiene sentido.

Dice expresamente Santo Tomás que el objeto de este libro es el estudio de la enunciación en la lección IV del libro I: "Y por eso atiende principalmente a la enunciación que es el objeto de este libro".<sup>9</sup> Con esta afirmación se adscribe Santo Tomás a una larga tradición que va desde Aristóteles hasta nuestros días; Wittgenstein, por ejemplo, escribe en sus *Notebooks* que toda su tarea consiste en el estudio de la proposición.<sup>10</sup>

El análisis de la enunciación a su vez, comprende la definición y división de la enunciación, y la oposición entre las partes de la enunciación.

En el libro segundo Santo Tomás explica sólo las lecciones I y II. Las explicaciones que van desde la lección III hasta la XIV con que acaba el libro fueron realizadas por varios autores y en especial por el cardenal Cayetano.

El libro segundo trata de las diversificaciones de la enunciación según ciertos agregados que se hacen a sus partes o a la composición de la misma. Se refiere a la negación que infinita una enunciación, a la adición que borra la unidad, a las proposiciones modales, a la oposición de las enunciaciones modales.

ployés par le métaphysicien et le théologien) valeur différente des noms et des verbs, en particulier du nom d'être (*ens*) et du verbe être (*esse*), signification du temps, place des appels, ordres, interrogations ou doutes, prières ou souhaits dans la vie de la raison, maintien d'une hiérarchie sous-jacente à l'univocité, structure et usage des notions et propositions analogiques, unité de nos définitions et de nos énoncés, diversité des universaux selon le mode sous lequel on les envisage, jeu psychologique de la négation, etc. Ce sont des riens apparemment, mais qui révèlent bien des traits insoupçonnés de la noétique thomiste, trop souvent réduite à la distinction schématique des trois opérations de l'esprit et parfois même à la seule appréhension des quiddités". Pag. 7, *op. cit.*

<sup>7</sup> Ver el léxico al final.

<sup>8</sup> Ver el léxico al final.

<sup>9</sup> "Et quia principaliter intendit de enuntiatione, quae est subiectum huius libri". Página 20 de la citada edición de Marietti.

<sup>10</sup> "Toda mi tarea consiste en explicar la naturaleza de la proposición". ("Meine ganze Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären"). *Notebooks* 1914, 1916, Blackwell, Oxford, 1969, p. 39. Sostiene Williams W. Bartley III en su *Wittgenstein* (Qartet, Londres, 1974) cap. 2, pág. 28, que Wittgenstein denominaba al *Tractatus* hasta poco antes de su publicación con ese título latino, con el siguiente nombre: *Der Satz* (La proposición). La primera parte de su *Philosophische Grammatik* trata sobre la proposición y su sentido. Para una comparación entre Santo Tomás y Wittgenstein ver nuestro artículo publicado en el número 118, ps. 261-272, año 1975, de esta revista *Sapientia*, con el título "Santo Tomás y Wittgenstein".

Al término de la exposición leemos en la edición de Marietti: "Y así finaliza la exposición de este libro *Perihermeneias*. En el año 1496 de la Natividad del Señor en la fiesta del Divino Tomás de Aquino. Para quien sea el honor y la gloria, y para quienes completaron la obra comenzada por él, que tanto tiempo permaneció inconclusa".<sup>11</sup>

La presente traducción está realizada sobre la edición de Marietti, la cual, a su vez, proviene de la edición leonina.

Pasemos ahora a considerar el proemio, las lecciones primera y segunda del primer libro. En el "prooemium" (proemio, prólogo, introducción), se afirma que son tres las operaciones del intelecto: la aprehensión simple, el juicio y el raciocinio. La lógica estudia estas tres operaciones del intelecto. Dice Santo Tomás que Aristóteles trata de la primera operación en el libro *Predicamentorum*,<sup>12</sup> de la segunda en el *Perihermeneias* y de la tercera en los *Priorum*.<sup>13</sup>

En cuanto al título, dice Santo Tomás que se traduce *Perihermeneias* aproximadamente por *De interpretatione* (*Acerca de la interpretación*). Se llama *interpretación*, según Boecio, a la voz significativa, que significa algo por sí, sea complejo o no. Por lo cual no se denomina interpretaciones a las conjunciones, preposiciones, etc., ya que no significan algo por sí mismas. Sólo los nombres, los verbos y las oraciones se llaman interpretaciones. Y de ellos se trata en este libro. (Ver en el léxico, la palabra "interpretación", y por qué se denomina interpretaciones a los nombres, verbos y oraciones).

El verbo y el nombre son más bien principios de las interpretaciones, que interpretaciones. Interpretar es decir que algo es verdadero o falso, es juzgar, emitir un juicio. Por lo tanto sólo la oración enunciativa en la que se halla lo verdadero o lo falso, se denomina interpretación. Las oraciones optativas e imperativas se ordenan más a expresar un afecto que a interpretar aquello que se encuentra en el intelecto. Por eso se titula este libro *De la interpretación* como si se dijera *De la oración enunciativa*, en la que se encuentra lo verdadero y lo falso. Se trata aquí del nombre y del verbo sólo en cuanto son partes de la enunciación. (Para Aristóteles, Santo Tomás y muchos autores —Maritain, Pfänder, etc.—, el lugar de la verdad es el juicio).

En la lección I estudia Tomás el primer párrafo del *Perihermeneias* de Aristóteles: "1. Primero conviene determinar qué es el nombre, y qué es el verbo: después qué es la negación y la afirmación, y la enunciación y la oración".

Se va a estudiar las partes o principios de la enunciación. Las partes principales de la oración son el nombre y el verbo con los cuales se puede construir una oración simple (y no con las otras partes, sin éstas). En estas dos partes están comprendidos los pronombres —en el nombre— y los participios —en el verbo—.

Las otras partes son más bien uniones, conjunciones (*colligationes*) de las partes de la oración, que significan más bien relaciones de unas partes con

<sup>11</sup> "Et sic finitur expositio huius libri Perihermeneias. Anno Nativitatis Dominicae 1496, in Festo Divi Thomae Aquinatis. Cui sit honor et gloria, eo quod dederit opus a se inceptum, tanto tempore incompletum, perficit".

<sup>12</sup> *Categorías*.

<sup>13</sup> *Primeros Analíticos*.

<sup>14</sup> Traducción alternativa: "lo que está en la voz". La traducción de Guillermo de Moerbeke, dice: "2. Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionem notae: et ea quae scribuntur, eorum quae sunt in voce".

otras, que partes de la oración; así como los clavos no son partes de la nave, sino uniones de las partes de la nave.

En el texto que presentamos traducido dice Santo Tomás que Aristóteles se propone tratar de las voces significativas complejas e incomplejas. Para ello (1) trata primero de la significación de las voces y (2) en segundo lugar de las voces significativas (nombre, verbo, etc.).

Respecto a (1) procede así: (a) dice cuál es la significación de las voces, (b) señala la diferencia de significación de las voces complejas e incomplejas.

Respecto a (a) primero señala el orden de significación de las voces y luego señala cómo es la significación de las voces (si existe por naturaleza o por imposición).

Con respecto a (1) sostiene que existen tres cosas (las escrituras, las voces y las pasiones del alma; o sea, escritos, palabras pronunciadas y pensamientos) por las que se entiende una cuarta: la realidad.

El estudio de la significación de las voces que es inmediata a la concepción del intelecto, pertenece a la principal consideración de la lógica. No sucede así con el estudio de la significación de las escrituras que son más remotas al intelecto, y no caen bajo la consideración del lógico, sino del gramático.

Debido a ello al tratar de las significaciones no empieza Aristóteles por las escrituras sino por las voces.

Dice Santo Tomás que Aristóteles usa un modo peculiar de hablar, cuando para referirse a los nombres, verbos, etcétera, no dice "las voces", sino "los que están en la voz".<sup>14</sup>

Hay que tener en cuenta, dice Santo Tomás, que no todas las voces son significativas. Y entre las voces significativas algunas significan naturalmente, y otras lo hacen por institución humana. La voz es natural y el nombre y el verbo significan por institución humana. La institución humana es forma mientras que la voz natural es materia. Entre los dos existe la relación que hay, por ejemplo, entre la forma de cama y la madera que es materia de la que está hecha la cama.

Los nombres y los verbos están en la voz como las partes en el todo.

Por todo ello se explica que Aristóteles se refiera a los nombres, a los verbos, etcétera con la expresión "los que están en la voz" y no con la expresión "las voces".

Las voces que son significativas por institución humana (como el nombre, el verbo y las oraciones en que éstos se encuentran) significan inmediatamente las concepciones del intelecto o pasiones del alma y mediatamente representan las cosas: "le fue necesario a Aristóteles decir que las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto y mediante ellas, las cosas".<sup>15</sup>

Andrónico pensó que este libro no es de Aristóteles porque éste no suele llamar pasiones del alma a todas las operaciones del alma en *I De anima*. Y por dos motivos pueden los pensamientos (o concepciones del intelecto) ser llamados pasiones: 1) porque nuestro entendimiento no puede operar sin "fan-

<sup>15</sup> Página 10, primer párrafo, de nuestra traducción.

tasmas" que suponen necesariamente la *pasión* corporal (Aristóteles llama a la imaginación intelecto pasivo), 2) porque el entender del intelecto posible es pasivo, como leemos en III *De anima*.

Ni las escrituras ni las voces significan naturalmente. En cambio las pasiones del alma (los pensamientos) existen naturalmente lo mismo que las cosas que son las mismas para todos. Dice Aristóteles que las pasiones del alma son las mismas **para todos por comparación** con las cosas y no con las voces.

Las pasiones del alma o pensamientos son similitudes de las cosas y designan naturalmente a las cosas y no por institución.

Tanto la importancia de esta exposición, que puede notarse en la simple enunciación de los temas que trata, como las obscuridades del tratado de Aristóteles arriba señaladas por Santo Tomás y otros autores antiguos, muestran la necesidad de una buena traducción castellana de toda la obra.

La traducción que ofrecemos en las próximas páginas resultará especialmente útil para aquellos que se interesen por la lógica, por la lingüística o por la filosofía del lenguaje, una de las disciplinas centrales de nuestros tiempos.

#### IN PERI HERMENEIAS

##### LIBER PRIMUS

##### LECTIO II

(nn. 11-22; 2-5)

##### De vocum significatione

##### TEXTUS ARISTOTELIS

(Caput I)

1. Primum oportet constituere quid sit nomen, et quid sit verbum: postea quid negatio et affirmatio, et enunciatio et oratio.
2. Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae: et ea quae scribuntur, eorum quae sunt in voce.
3. Et quemadmodum nec litterae eadem omnibus, sic nec eadem voces:
4. quorum autem hae primorum primo notae sunt, eadem omnibus passionibus animae sunt; et quorum hae similitudines, res etiam eadem.

#### EXPLICACION DE SANTO TOMAS A LOS LIBROS DE ARISTOTELES

##### "SOBRE LA INTERPRETACION"

##### LIBRO I

##### LECCION II

##### De la significación de las voces

##### TEXTO DE ARISTOTELES

(Capítulo I)

1. En primer lugar hay que determinar qué es el nombre, y qué es el verbo, y luego qué es la negación y la afirmación, la enunciación y la oración.
2. En consecuencia, los<sup>16</sup> que están en la voz son manifestaciones de los que están en las pasiones del alma. Y los que están en la escritura son manifestaciones de los que están en la voz.<sup>17</sup>
3. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco lo son las voces.
4. Pero las pasiones del alma —de las cuales primeras (pasiones), éstas (las voces) son manifestaciones inmediatas— resultan las mismas para todos; y también son las mismas para todas las cosas, de las cuales son semejanzas aquellas pasiones del alma.

<sup>16</sup> Nombres, verbos, oraciones, etc.

<sup>17</sup> Traducción alternativa: "lo que está en la voz, es manifestación de lo que está en las pasiones del alma. Y lo que está en la escritura es manifestación de lo que está en la voz".

5. De his itaque dictum est in his, quae dicta sunt de anima: alterius est enim negotiū.

## SYNOPSIS

1. Ordo dicendorum.
2. Homini, natura sua rationali et sociali, necessariae sunt voces et scriptura.
3. Vocum significatio, utpote quae est immediata conceptionibus intellectus, pertinet ad principalem considerationem Logicae.
4. Nomen et verbum et alia huiusmodi tripliciter habent esse, in conceptione intellectus, in prolatione vocis et in conscriptione litterarum.
5. Nomina, verba et orationes significant immediate intellectus conceptiones, et eis mediantibus res.
6. Conceptio intellectus lato sensu potest dici passio: —voces— que dicuntur esse signa *passionum* animae, tum quia ex passione provenit ut homo interiorem conceptum per voces alteri significare velit; tum quia conceptio intellectus, quam significant, a rebus quodammodo oritur per modum cuiusdam passionis sensus, a quo est phantasma, sine quo in nobis non est intelligere.
7. Nomina et verba scripta immediate significant nomina et verba quae sunt in voce.
8. Quia nec voces articulatae, nec litterae sunt eadem apud omnes, ideo non naturaliter significant, sed ex institutione humana. Attamen sunt quaedam voces quae naturaliter significant, et quae propterea eadem sunt apud omnes.
9. Passiones seu cognitiones naturaliter res designant, ex vi requisitae similitudinis rei cognitae in cognoscente; et ideo eadem sunt apud omnes.
10. Simples intellectus conceptiones, quibus essentia rei cognoscitur, semper sunt verae et eadem apud omnes et eas primo voces significant.

5. De esto se ha tratado al exponer sobre el alma; en efecto, pertenece a otro tratado.

## SINOPSIS

1. Orden de la exposición.
2. El hombre, por su naturaleza racional y social, necesita de las palabras y de la escritura.
3. La *significación* de las palabras, por ser inmediata a las concepciones del intelecto pertenece a la principal consideración de la Lógica.
4. El nombre y el verbo y demás de este género existen de tres maneras: en la concepción del intelecto, en la pronunciación de la voz y en la escritura.
5. Los nombres, los verbos y las oraciones significan inmediatamente las concepciones del intelecto, y mediante ellas significan las cosas.
6. La concepción del intelecto en sentido lato puede llamarse pasión —asimismo dicese que las voces son signos de las *pasiones* del alma, tanto porque se debe a la pasión el que un hombre quiera significar a otro el concepto interno por las voces, como porque la concepción del intelecto, significada por las voces, se origina en cierto modo de las cosas según cierta pasión del sentido, de donde nace el fantasma sin el cual no podemos entender.
7. Los nombres y los verbos escritos significan inmediatamente los nombres y los verbos que están en la voz.
8. Puesto que ni las voces articuladas, ni las escritas son las mismas para todos, no significan naturalmente sino por institución humana. Empero hay ciertas voces que significan naturalmente, y que por ello son las mismas para todos.
9. Las pasiones o conocimientos designan naturalmente las cosas en virtud de la similitud con la cosa conocida que se prerrequiere en el cognoscente; y por esto son las mismas para todos.
10. Las concepciones simples del intelecto, por las cuales es conocida la esencia de la cosa, son siempre verdaderas y las mismas para todos, y son significadas inmediatamente por las voces.

11. Identitas conceptionis adserta in omnibus non est per comparationem ad voces, sed per comparationem ad res.

12. Tractatus de cognitione non pertinet ad Logicam.

## COMMENTARIUM S. THOMAE

- 11 [1]. Praemisso prooemio, Philosophus accedit ad propositum exequendum.

Et quia ea, de quibus promiserat se dicturum, sunt voces significativae complexae vel incomplexae, ideo praemittit tractatum de *significatione* vocum [2]: et deinde de vocibus significativis determinat de quibus in prooemio se dicturum promiserat. Et hoc ibi [10]: *Nomen ergo est vox significativa*<sup>18</sup> etc.

Circa primum duo facit: primo, determinat qualis sit significatio vocum; secundo, ostendit differentiam significationum vocum *complexarum* et *incomplexarum*; ibi [6]: *Est autem quemadmodum*<sup>19</sup> etc.

Circa primum duo facit: primo quidem, praemittit ordinem significationis vocum; secundo, ostendit qualis sit vocum significatio, utrum sit ex natura vel ex impositione; ibi [3]: *Et quemadmodum nec litterae*<sup>20</sup> etc.

- 12 [2]. Est ergo considerandum quod circa primum [2] tria proponit, ex quorum uno intelligitur quartum. Proponit enim *scripturam*, *voces* et *animae passiones*,<sup>21</sup> ex quibus intelliguntur *res*. Nam passio est ex impressione alicuius agentis; et sic passiones animae originem habent ab ipsis rebus.

Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter *politicum* et *socialis*, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significati-

11. La identidad de concepción que se atribuye a todos los hombres no tiene razón de ser por relación a las voces, sino por relación a las cosas.

12. El tratado del conocimiento no pertenece a la Lógica.

## COMENTARIO DE SANTO TOMAS

- 11 [1]. Una vez expuesto el proemio, el Filósofo aborda el tema propuesto. Y ya que había prometido tratar de las voces significativas complejas e incomplexas, presenta primero el tratado de la *significación* de las voces [2]; y luego determina sobre las voces significativas, de las que había prometido hablar en el proemio. Tal es lo que hace allí donde dice [10]: *El nombre es por lo tanto una voz significativa*<sup>18</sup> etc.

Con respecto a lo primero procede de dos maneras: en primer lugar determina cuál es la significación de las palabras; en segundo lugar muestra la diferencia de la significación de las palabras *complejas* e *incomplexas*; allí donde dice [6]: *Pero sucede que así como*<sup>19</sup> etc.

A su vez, en cuanto a lo primero, hace dos cosas: en primer lugar presenta el orden de la significación de las voces; en segundo lugar, muestra cómo es la significación de las voces, si existe por naturaleza o por imposición; allí donde dice: *Y así como lo escritura no*<sup>20</sup> etc.

- 12 [2]. Se ha de considerar por lo tanto que con respecto a lo primero [2] propone tres cosas, de las que se deduce la intelección de una cuarta. Propone la *escritura*, las *voces* y las *pasiones del alma*<sup>21</sup> por las que entiende las cosas. En efecto, la pasión nace de la impresión producida por un agente; y así las pasiones del alma se originan de las mismas cosas.

Y en verdad si el hombre fuese naturalmente un animal solitario, le bastarían las pasiones del alma, pues por ellas se adecuaría a la forma de las cosas mismas, para tener así conocimiento de éstas; pero puesto que el hombre es naturalmente un animal *político* y *social*,

<sup>18</sup> Lect. IV.

<sup>19</sup> Lect. III.

<sup>20</sup> Infra n. 8.

<sup>21</sup> Infra n. 5.

<sup>18</sup> Lecc. IV.

<sup>19</sup> Lecc. III.

<sup>20</sup> Infra n. 8.

<sup>21</sup> Infra n. 5.



vas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem.

Rursum si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad *hic et nunc*,<sup>22</sup> sufficeret sibi ad convivendum allis vox significativa, sicut et caeteris animalibus, quae per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant: sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab *hic et nunc*, consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum *locum* et *tempus*,<sup>23</sup> sed etiam de his quae distant loco et futura sunt tempore. Unde ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum et his qui venturi sunt in futuro tempore manifestet, necessarius fuit usus *scripturae*.

- 13 [3]. Sed quia Logica ordinatur ad cognitionem de rebus sumendam, significationem vocum, quae est immediata ipsis conceptionibus intellectus, pertinet ad principalem considerationem ipsius; significatio autem litterarum, tanquam magis remota, non pertinet ad eius considerationem, sed magis ad considerationem grammaticam.

Et ideo exponens ordinem significationum non incipit a litteris, sed a vocibus: quarum *primo* significationem exponens, dicit [2]: *Sunt ergo ea, quae sunt in voce, notae*, idest, signa *earum passionum quae sunt in anima*. Dicit autem *ergo*, quasi ex praemissis concludens: quia supra dixerat determinandum esse de nomine et verbo et aliis praedicatis; haec autem sunt voces signifi-

fue necesario que las concepciones de unos hombres se dieran a conocer a otros, lo que se hace por la voz; y por eso con el fin de que los hombres conviviesen se hizo necesaria la existencia de voces significativas. De ahí que, los que tienen lenguas diversas, no pueden convivir bien.

Además si el hombre tuviera sólo conocimiento sensible, que alcanza nada más cuanto atañe al *aquí* y *ahora*,<sup>22</sup> le bastaría la voz significativa para convivir con los otros, como sucede con los animales, que por ciertas voces se manifiestan sus concepciones: pero puesto que el hombre posee también conocimiento intelectual, que abstrae del *aquí* y del *ahora*, demuestra la misma sollicitud no sólo por las cosas presentes según *el lugar* y *el tiempo*,<sup>23</sup> sino también por las que distan en el espacio y en el tiempo y son todavía futuras. De ahí que se hiciera necesario el uso de la escritura para que el hombre pudiera manifestar sus concepciones a los que viven lejos y a los que han de existir en el futuro.

- 13 [3]. Pero puesto que la Lógica se ordena al conocimiento de las cosas, la significación de las voces, que es inmediata a las concepciones del intelecto, pertenece a la principal consideración de la misma; en cambio, la significación de la escritura, por ser más remota no cae dentro de su consideración, sino más bien dentro de la consideración del gramático.

Y por esto, al tratar el orden de las significaciones no empieza por las escrituras sino por las voces, de cuyas significaciones exponiendo al principio dice [2]: *Por tanto, los que están en la voz, son manifestaciones, señales de los que están en las pasiones del alma*. Dice *por tanto* como el que concluye de unas premisas ya que antes había dicho que tenía que determinar sobre el

<sup>22</sup> *Hic et nunc*, idest loci et temporis determinatio (Cf. *Posterior analytic.* lib. I, Lect. XLIII) [ex edit. Leoninae].

<sup>23</sup> *Secundum locum*, quod Scholastici etiam dicunt *secundum hic*; sicut *secundum tempus* determinatum dicunt *secundum nunc* [ex edit. Leon].

<sup>22</sup> *El aquí y el ahora* (*Hic et nunc*), es decir la delimitación de lugar y tiempo. (Cf. *Posterior analytic.* lib. I, Lect. XLIII) [de la edición Leonina].

<sup>23</sup> *Según el lugar*, que los Escolásticos llaman también *secundum hic* así como llaman a las delimitaciones según el tiempo *secundum nunc* [de la edición leonina].

cativae; ergo oportet vocum significationem exponere.

- 14 [4]. Utilitur autem hoc modo loquendi, ut dicat, *ae quae sunt in voce*, et non, *voces*, ut quasi continuatim loquatur cum praedictis. Dixerat enim dicendum esse de nomine et verbo et aliis huiusmodi.

Haec autem tripliciter habent esse. *Uno quidem modo*, in conceptione intellectus; *alio modo*, in prolatione vocis; *tertio modo*, in conscriptione litterarum.

Dicit ergo, *ea quae sunt in voce* etc.; ac si dicat, nomina et verba et alia consequentia, quae tantum sunt in voce, sunt *notae*.

Vel, quia non omnes voces sunt significativae, et earum quaedam sunt significativae naturaliter, quae longe sunt a ratione nominis et verbi et aliorum consequentium; ut appropriet suum dictum ad ea de quibus intendit, ideo dicit, *ea quae sunt in voce*, idest quae continentur sub voce, sicut partes sub toto.

Vel, quia vox est quoddam naturale, nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut *materiae*, ut forma lecti ligno; ideo ad designandum nomina et verba et alia consequentia dicit, *ea quae sunt in voce*, ac si de lecto diceretur, ea quae sunt in ligno.

- 15 [5]. Circa id autem quod dicit, *earum quae sunt in anima passionum*, considerandum est quod *passiones* animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut *ira*, *gaudium* et alia huiusmodi, ut dicitur in II *Ethicorum*.<sup>24</sup> Et verum est quod huiusmodi *passiones* significant naturaliter quaedam voces hominum, ut *gemitus* infirmorum, et aliorum animalium, ut dicitur in I *Politicae*.<sup>25</sup>

nombre, el verbo, y demás; pero éstos son voces significativas; por lo tanto hay que exponer sobre la significación de las voces.

- 14 [4]. Ahora bien, emplea un modo peculiar de expresión cuando dice *los que están en la voz*, y no *voces*, con el fin de hablar como por continuidad con lo antedicho. En efecto, había dicho que iba a exponer sobre el nombre y el verbo y demás de este género.

Estos existen de tres maneras. De un modo, en la concepción del intelecto; de otro modo, en la pronunciación de la voz; de un tercer modo, en la escritura.

Dice por lo tanto, *los que están en la voz* etc., como si dijera que los nombres y los verbos y demás que existen solamente en la voz, son *signos*.

O sea que, puesto que no todas las voces son significativas, y algunas significan naturalmente distanciándose en grado sumo del verbo, del nombre y demás de este género, para adecuar su discurso a sus intenciones dice *los que están en la voz*, o sea los que están contenidos en la voz como partes en el todo.

O sea que, puesto que la voz es algo natural y en cambio el nombre y el verbo significan por institución humana —la que le adviene a la entidad natural como a materia, de la misma manera que la forma de cama a la madera— por ello para designar los nombres y los verbos y demás de este género dice, *los que están en la voz*, como si dijese de la cama aquello que está en la madera.

- 15 [5]. Ahora bien, acerca de aquello que dice: *los que están en las pasiones del alma*, ha de considerarse que suele llamarse comunmente *pasiones* del alma a las afecciones del apetito sensible, como la *ira*, la *alegría* y otras semejantes, como se lee en el libro II de la *Ética*.<sup>24</sup> Y es verdad que ciertas voces de los hombres manifiestan naturalmente tales pasiones, como los gemidos de los enfermos, y de otros animales, tal como se lee en el libro I de la *Política*.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cap. V (al. IV) n. 2; *Comment. S. Th.*, lect. V.

<sup>25</sup> Cap. I, n. 10; *Comment. S. T.*, lect. I.

<sup>24</sup> Cap. V (al. IV), n. 2; *Comment. S. T.*, lecc. V.

<sup>25</sup> Cap. I, n. 10; *Comment. S. T.*, lecc. I.

Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen *homo* naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonicus posuerunt quod significaret ipsam *ideam* hominis separata. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.

Pero ahora la exposición versa sobre las voces que son significativas por institución humana, y por esto hay que entender aquí por pasiones del alma las concepciones del intelecto, a las que los nombres y los verbos y las oraciones significan inmediatamente, según la sentencia de Aristóteles. No puede ser, en efecto, que signifique inmediatamente las cosas mismas como se ve por el modo de significar: el nombre *hombre* significa en realidad la naturaleza humana con abstracción de los singulares. De donde no puede ser que signifique inmediatamente al hombre singular; por lo que los Platónicos sostuvieron que significaba la misma *idea* de hombre separada. Pero, puesto que según la sentencia de Aristóteles ésta no subsiste realmente en tanto que abstraída sino tan sólo en el intelecto, le fue necesario a Aristóteles decir que las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto y mediante ellas, las cosas.

- 16 [6]. Sed quia non est consuetum quod conceptiones intellectus Aristoteles nomet *passiones*; ideo Andronicus posuit hunc librum non esse Aristotelis. Sed manifeste invenitur in I *De anima*<sup>26</sup> quod passiones animae vocat omnes animae operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest. Vel quia intelligere nostrum non est sine phantasmate: quod non est sine corporali passione; unde et *imaginativam* Philosophus in III *De anima*<sup>27</sup> vocat *passivum intellectum*. —Vel quia extenso nomine *passionis* ad omnem receptionem, etiam ipsum *intelligere* intellectus *possibilis* quoddam pati est, ut dicitur in III *De anima*.<sup>28</sup>

- 16 [6]. Pero, ya que no es habitual que Aristóteles denomine *pasiones* a las concepciones del intelecto, Andrónico sostuvo que este libro no pertenece a Aristóteles. Sin embargo se encuentra en forma manifiesta en el libro I *Sobre el alma*<sup>26</sup> que llama pasiones del alma a todas las operaciones del alma. De ahí que también puede llamarse pasión precisamente a la concepción del intelecto. Ya sea porque nuestro entender no puede existir sin "fantasmas", lo que no sucede sin pasión corporal; razón por la que también a la *imaginación* llama el Filósofo *intelecto pasivo* en el libro III del *De anima*.<sup>27</sup> Ya sea porque, abarcando el nombre de *pasión* todo lo que sea receptivo, incluso el mismo *entender* del intelecto *posible* es en cierto modo pasivo, como leemos en el libro III del *De anima*.<sup>28</sup>

Utitur autem potius nomine *passionum*, quam *intellectuum*: tum quia ex aliqua animae passiones provenit, puta ex amore vel odio, ut homo interiorem conceptum per vocem alteri significare velit: tum etiam quia significatio vocum refertur ad conceptionem intellectus, secundum quod oritur a rebus per

Pero usa más bien el nombre de *pasiones* que el de *intellecciones*: ya sea porque proviene de alguna pasión del alma, por ejemplo del amor o del odio, el que un hombre quiera significar a otro el concepto interior por la voz; ya sea porque la significación de las voces se refiere a la concepción del intelecto en tan-

<sup>26</sup> Cap. I, n. 10; *Comment. S. Th.*, lect. II.

<sup>27</sup> Cap. V, n. 2; *Comment. S. Th.*, lect. X.

<sup>26</sup> Cap. I, n. 10; *Coment. S. T.*, lecc. II.

<sup>27</sup> Cap. V, n. 2; *Coment. S. T.*, lecc. X.

modum cuiusdam impressionis vel passionis.

- 17 [7]. *Secundo*, cum dicit [2]: *Et ea quae scribuntur* etc., agit de significatione scripturae: et secundum Alexandrum hoc inducit ad manifestandum praecedentem sententiam per modum similitudinis, ut sit sensus: Ita ea quae sunt in voce sunt signa passionum animae, sicut et litterae sunt signa vocum.

Quod etiam manifestat per sequentia, cum dicit [3]: *Et quemadmodum nec litterae* etc.; inducens hoc quasi signum praecedentis. Quod enim litterae significant voces, significatur per hoc, quod, sicut sunt diversae voces apud diversos, ita et diversae litterae. Et secundum hanc expositionem, ideo non dixit, et *litterae eorum quae sunt in voce*, sed *ea quae scribuntur* quia dicuntur litterae etiam in prolatione et scriptura, quamvis magis proprie, secundum quod sunt in scriptura, dicantur litterae; secundum autem quod sunt in prolatione, dicuntur elementa vocis.

Sed quia Aristoteles non dicit, *sicut et ea quae scribuntur*, sed continuam narrationem facit, melius est ut dicatur, sicut Porphyrius exposuit, quod Aristoteles procedit ulterius ad complendum ordinem significationis. Postquam enim dixerat quod nomina et verba, quae sunt in voce, sunt signa eorum quae sunt in anima, continuatim subdit quod nomina et verba quae scribuntur, signa sunt eorum nominum et verborum quae sunt in voce.

- 18 [8]. Deinde cum dicit [3]: *Et quemadmodum nec litterae* etc., ostendit differentiam praemissorum significantium et significatorum, quantum ad hoc, quod est esse secundum naturam, vel non esse.

Et circa hoc tria facit. *Primo* enim, ponit quoddam signum, quo manifestatur quod nec voces nec litterae naturaliter significant. Ea enim, quae naturaliter significant sunt eadem apud omnes. Significatio autem litterarum et vocum, de quibus

to se origina de las cosas por medio de una impresión o pasión.

- 17 [7]. *Segundo*, cuando dice [2]: *Y los que están en la escritura* etc., se refiere a la significación de la escritura; y según Alejandro esto lleva a evidenciar la afirmación precedente por similitud, siendo su sentido: Así como los que están en la voz son signos de las pasiones del alma, así también los escritos son signos de las voces.

Lo que también manifiesta por lo que sigue, cuando dice [3]: *Y así como la escritura no* etc.; aduciendo esto como explicación de lo precedente. En efecto, que los escritos significan las voces se da a entender por el hecho de que así como son diversas las voces entre diversos (pueblos), así también son diversas las escrituras. Y de acuerdo con esta línea expositiva no dijo *la escritura, que es manifestación de los que están en la voz*, sino *los que están en la escritura*; pues las letras tanto se pronuncian como se escriben, aunque más propiamente se llama letras a las escritas; en cuanto que pronunciadas se llaman elementos de la voz.

Pero puesto que Aristóteles no dice *como los que están en la escritura*, sino que hace una exposición completa, es mejor que se diga, como expuso Porfirio, que Aristóteles va más allá completando el orden de la significación. En efecto, luego de expresar que los nombres y los verbos que están en la voz son signos de los que están en el alma, añade seguidamente que los nombres y verbos que se escriben, son signos de aquellos nombres y verbos que están en la voz.

- 18 [8]. Después cuando dice [3]: *Y así como la escritura no* etc., muestra la diferencia de las significaciones y de los significados precedentes en cuanto a lo que es natural o no lo es.

Y con respecto a esto hace tres cosas. *Primero*, establece cierto indicio, por el que se manifiesta que ni las voces ni la escritura significan naturalmente. En efecto los que significan naturalmente son los mismos para todos. Pero la significa-

<sup>28</sup> Cap. IV, n. 10 et seq.; *Comment. S. Th.*, lect. IX.

<sup>28</sup> Cap. IV, n. 10 y sig.; *Coment. S. T.*, lecc. IX.

nunc agimus, non est eadem apud omnes.

Sed hoc quidem apud nullos unquam dubitatum fuit quantum ad litteras: quarum non solum ratio significandi est ex impositione, sed etiam ipsarum formatio fit per artem. Voces autem naturaliter formantur; unde et apud quosdam dubitatum fuit, utrum naturaliter significant. Sed Aristoteles hic determinat ex similitudine litterarum, quae sicut non sunt eadem apud omnes, ita nec voces. Unde manifeste relinquitur quod sicut nec litterae, ita nec voces naturaliter significant, sed ex institutione humana.<sup>29</sup> Voces autem illae, quae naturaliter significant, sicut gemitus infirmorum et alia huiusmodi, sunt eadem apud omnes.

ción de las escrituras y de las voces, de las que ahora tratamos, no es la misma para todos.

Pero esto, referido a las escrituras, nunca fue puesto en duda por nadie; pues en ellas no sólo la razón de significar nace por imposición, sino que también su misma formación se hace por arte. En cambio las palabras se forman naturalmente, por lo cual algunos se plantearon la duda de si significan también naturalmente. Pero Aristóteles determina aquí por comparación con las escrituras, que lo mismo que no son éstas las mismas para todos, tampoco lo son las voces. Por lo cual queda manifiesto que así como no son las escrituras las mismas para todos, así tampoco las voces significan naturalmente, sino por institución humana.<sup>29</sup> Las voces, empero, que significan naturalmente, como el gemido de los enfermos y otras parecidas, son las mismas para todos.

19 [9]. *Secundo*, ibi [4]: *Quorum autem* etc., ostendit passiones animae naturaliter esse, sicut et res, per hoc quod eadem sunt apud omnes. Unde dicit: *Quorum autem*; idest sicut passiones animae sunt eadem omnibus (*quorum primorum*, idest quarum passionum primarum, *hae*, scilicet voces, sunt *notae*, idest signa; comparantur enim passiones animae ad voces, sicut primum ad secundum: voces enim non proferuntur, nisi ad exprimendum interiores animae passiones), et *res etiam eadem*, scilicet sunt apud omnes, *quorum*, idest quarum rerum, *hae*, scilicet passiones animae sunt *similitudines*. Ubi attendendum est quod litteras dixit esse notas, idest signa vocum, et voces passionum animae similiter; passiones autem animae dicit esse *similitudines rerum*: et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existem vel in sensu vel in intellectu. Litterae autem ita sunt signa vocum, et voces passionum, quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis, sed sola ratio institutionis, sicut et in multis aliis signis: ut tuba est signum belli. In passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad expri-

19 [9]. *Segundo*, allí donde dice [4]: *Pero de las cuales* etc., muestra que las pasiones del alma existen naturalmente como las cosas, por aquello de que son las mismas para todos. Por lo cual dice: *Pero... de las cuales*; esto es así como las pasiones del alma son las mismas para todos —*de las cuales primeras*, es decir de las cuales pasiones primeras, éstas, o sea las voces, son manifestaciones, es decir señales; las pasiones del alma son comparadas con las voces como lo primero con lo segundo: pues las voces no se pronuncian sino para expresar las pasiones interiores del alma— así *las cosas son también las mismas*, se entiende que para todos; *de las cuales*, es decir de las *cuales cosas*, éstas, las pasiones del alma, son similitudes. Donde ha de tenerse en cuenta que dijo que las escrituras son manifestaciones, es decir señales, de las voces; y que las voces son signos similarmente de las pasiones del alma; dice, a su vez, que las pasiones del alma son similitudes de las cosas, y ello porque la cosa no es conocida sino por alguna similitud de sí existente o en el sentido o en el intelecto. Ahora bien las escrituras son signos de las vo-

<sup>29</sup> Cf. lect. IV, nn. 11, 12.

<sup>29</sup> Cf. lecc. IV, nn. 11, 12.

das res, quia naturaliter eas designant, non ex institutione.

ces, y las voces son signos de las pasiones del alma, de tal modo que no se atiende en este caso a razón alguna de semejanza, sino sólo a una razón de institución como sucede con muchos otros signos como, por ejemplo, con la trompeta que es signo de la guerra. Pero en las pasiones del alma hay que atender a una razón de semejanza para expresar las cosas, ya que las designan naturalmente y no por institución.

20 [10]. Obiiciunt autem quidam, ostendere volentes contra hoc quod dicit passiones animae, quas significant voces, esse omnibus easdem. *Primo* quidem, quia diversi diversas sententias habent de rebus, et ita non videntur esse eadem apud omnes animae passiones. —Ad quod respondet Boethius quod Aristoteles hic nominat passiones animae conceptiones intellectus, qui numquam decipitur; et ita oportet eius conceptiones esse apud omnes easdem: quia, si quis a vero discordat, hic non intelligit. Sed quia etiam in intellectu potest esse falsum, secundum quod componit et dividit,<sup>30</sup> non autem secundum quod cognoscit quod quid est, idest essentiam rei, ut dicitur in III *De anima*,<sup>31</sup> referendum est hoc ad simplices intellectus conceptiones (quas significant voces incomplexae), quae sunt eadem apud omnes: quia, si quis vere intelligit quid est homo, quodcunque aliud aliquid, quam hominem apprehendat, non intelligit hominem. Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt, quas primo voces significant. Unde dicitur in IV *Metaphysicae* (15) quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Et ideo signanter dicit: *Quorum primorum hae notae sunt*, ut scilicet referatur ad primas conceptiones a vocibus primo significatas.

20 [10]. Hay quienes se oponen a esto, pretendiendo negar que las pasiones del alma, que son significadas por las voces, sean las mismas para todos. *En primer lugar*, porque los hombres tienen ideas diversas de las cosas, y así no parece que las pasiones del alma sean las mismas para todos. A lo que responde Boecio que Aristóteles llama aquí pasiones del alma a las concepciones del intelecto, que nunca se engaña; y así es lógico que sus concepciones sean para todos las mismas, puesto que si alguien está en desacuerdo con lo verdadero, no entiende. Pero ya que también en el intelecto puede estar lo falso, en cuanto que el intelecto compone y divide<sup>30</sup> no, empero, en cuanto que conoce lo que es, es decir la esencia de la cosa, como se lee en el libro III del *De anima*,<sup>31</sup> hay que referir esto a las concepciones simples del intelecto (significadas por las voces incomplexas), que son las mismas para todos: puesto que si alguien entiende verdaderamente lo que es el hombre, cualquiera que aprehenda algo distinto de hombre, no entiende (lo que es el) hombre. Tales son las concepciones simples del intelecto, significadas inmediatamente por las voces. Por lo que se lee en el libro IV de la *Metafísica* (15) que la razón (esencia), que el nombre significa, es la definición. Y por esto dice claramente: *De las cuales primeras éstas* (las voces) *son manifestaciones*, para referirse a las primeras concepciones que las voces significan inmediatamente.

21 [11]. Sed adhuc obiiciunt aliqui de nominibus aequivocis, in quibus eiusdem vocis non est eadem passio, quae significatur apud omnes. Et respondet ad hoc Porphyrius quod

21 [11]. Pero aún hay quienes objetan a propósito de los nombres equívocos, en los que a la misma palabra no corresponde una misma pasión significada por todos. Y a esto Por-

<sup>30</sup> Cf. lect. seq.; n. 3.

<sup>31</sup> Cap. IV, n. 1 et seq.; *Comment. S. Th.*, lect. XI; Cf. P. I, qu. LXXXV, art. VI.

<sup>30</sup> Cf. lecc. sig., n. 3.

<sup>31</sup> Cap. VI, n. 1 y sig.; *Coment. S. T.*, lecc. XI; Cf. P. I, cuest. LXXXV, art. VI.

unus homo, qui vocem profert, ad unam intellectus conceptionem significandam eam refert; et si aliquis alius, cui loquitur, aliquid aliud intelligat, ille qui loquitur, se exponendo, faciet quod referet intellectum ad idem.

Sed melius dicendum est quod intentio Aristotelis non est asserere identitatem conceptionis animae per comparisonem ad vocem, ut scilicet unius vocis una sit conceptio: quia voces sunt diversae apud diversos; sed intendit asserere identitatem conceptionum animae per comparisonem ad res, quas similiter dicit esse easdem.

firio responde que el hombre, cuando profiere una voz, la emplea para significar una concepción determinada del intelecto; y si el otro al que se habla entiende algo distinto, quien habla, explicándose, hará que éste refiera su intelecto a lo mismo.

Pero ha de decirse más bien que no es intención de Aristóteles afirmar la identidad de la concepción del alma por comparación con la voz, como si a cada voz tuviera que responder una concepción, ya que las voces son distintas para los diversos hombres; sino que quiere afirmar la identidad de las concepciones del alma por comparación con las cosas, de las que igualmente dice que son las mismas (para todos).

22 [12]. Tertio, ibi [5]: *De his itaque* etc., excusat se a diligentiori harum consideratione: quia quales sint animae passiones, et quomodo sint rerum similitudines, dictum est in libro *De anima*.<sup>32</sup> Non enim hoc pertinet ad logicum negotium, sed ad naturale.

22 [12]. Tercero, allí donde dice [5]: *De esto* etc., se excusa de una consideración mejor al respecto, ya que cuáles son las pasiones del alma, y de qué modo son las imágenes de las cosas, está dicho en el libro *De anima*.<sup>32</sup> En realidad esto no es del interés de la Lógica, sino del de la filosofía de la naturaleza.

<sup>32</sup> Locis sup. cit., n. 6.

<sup>32</sup> Lugar citado arriba, n. 6.

## LEXICO

— **CONCEPCION.** (*conceptio intellectus*: concepción del intelecto). La palabra "concepción" significa la acción de recibir, de comprender, contener, abrazar o ceñir. Como sustantivo significa el pensamiento, la idea, el concepto.

Filosóficamente la concepción del intelecto es el concepto. Por ejemplo el concepto de hombre. Maritain define así al concepto: "lo que el espíritu produce o expresa en sí mismo, y en lo cual capta o aprehende una cosa".<sup>33</sup>

Etimológicamente tiene el significado biológico de concebir, dar a luz.

— **EQUIVOCO.** Los términos pueden clasificarse según el número de sus significaciones en *unívocos*, *equivocos* y *análogos*. La analogía, a su vez, puede ser de atribución o de proporción.

Los *términos unívocos* expresan un concepto único. Por ejemplo, el término "hombre", aplicado a Juan, Pedro, Luis, etc.

Los *términos equivocos* expresan conceptos completamente diferentes. Por ejemplo el término "gato" que se refiere al animal doméstico por un lado y por otro lado al instrumento que sirve para levantar pesos (que a veces se lleva en los autos).

<sup>33</sup> JACQUES MARITAIN, *El orden de los conceptos*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1958, p. 38.

Los *términos análogos* expresan un concepto de una unidad sólo relativa. La analogía puede ser de *atribución* o de *proporción*.

Tenemos *analogía de atribución* en el caso de que un mismo término se aplica a varias cosas a raíz de las diversas relaciones que mantienen con un mismo sujeto denominado "analogado principal" o "primer analogado". Así, por ejemplo, el término "sano" se atribuye al alimento, al aire, a la sangre, a la orina, a la lengua, etc., porque proporcionan, favorecen o manifiestan el estado de salud del animal que es en realidad y en sentido propio el único sano.

Hay *analogía de proporción* en el caso de que un mismo término se aplique a varios sujetos en los que se da una relación semejante. Por ejemplo el término "pie" aplicado a una extremidad inferior del hombre y a la parte inferior de un monte. Decimos entonces que el pie es al hombre como la base del monte es al monte; o con otros términos: que el pie del hombre guarda con el hombre la misma relación que el pie del monte guarda con el monte.<sup>34</sup>

—*FANTASMA*. En un pasaje de nuestra traducción leemos que nuestro entender necesita de *fantasmas*: "...nuestro entender no puede existir sin "fantasmas", lo que no sucede sin pasión corporal; razón por la que también a la *imaginación* llama el Filósofo *intelecto pasivo* en *III De anima*".<sup>35</sup>

Los fantasmas son producidos por la imaginación. Hay que distinguir entre los fantasmas relacionados con las especies del intelecto posible y los fantasmas que son apariencias que no tienen una correspondencia en un objeto externo, como en el caso de los productos de la "pura fantasía o imaginación". Existen además los fantasmas que reproducen sensaciones. Cf.: artículo *Fantasia* del *Diccionario de Filosofía* de J. F. Mora.

—*INTERPRETACION*. En la introducción expusimos por qué, según Santo Tomás, este libro se denomina *Sobre la interpretación*.

J. A. Casaubón escribe: "En latín la expresión griega «Perihermeneias» se traduce *De interpretatione* (*Sobre la interpretación*) y es la segunda obra del *Organon*; en ella Aristóteles estudia las oraciones, juicios y enunciaciones. La llama «Sobre la interpretación» porque ve en la enunciación o proposición una interpretación de lo confusamente aprehendido por la simple aprehensión intelectual".<sup>36</sup>

P. Ricoeur relaciona a la hermenéutica con la exégesis, con la interpretación de un texto, y dice: "Por consiguiente, la hermenéutica no tendría por qué seguir siendo una técnica de especialistas (la *téknē hermeneutiké* de los intérpretes de oráculos, de prodigios); la hermenéutica pone en juego el problema general de la comprensión. Por otra parte, ninguna interpretación notable ha podido constituirse sin tener que tomar prestado algo de los modos de comprensión disponibles en una época dada: mito, alegoría, metáfora, analogía, etc. Esta vinculación de la interpretación —en el sentido preciso de la exégesis textual— a la comprensión —en el sentido amplio de la inteligencia de los signos— ha sido probada por uno de los sentidos tradicionales de la misma palabra hermenéutica, aquel que nos viene del *Peri Hermenéias* de Aristóteles; es notorio,

<sup>34</sup> Cf. E. COLLIN, *Manual de Filosofía Tomista*, Tomo I. Ed. L. Gili, Barcelona.

<sup>35</sup> Cap. V, n. 2; *Comment. S. Th.*, lect. X.

<sup>36</sup> *Nociones Generales de Lógica y Filosofía*, Editorial Estrada, Buenos Aires, 1981, p. 43.



en efecto, que en Aristóteles la *hermenéia* no se limita a la alegoría, sino que concierne a todo discurso significativo; aún más, es el discurso significativo el que es *hermenéia*, el que "interpreta" la realidad, en la medida misma en que dice "alguna cosa de alguna cosa"; hay *hermenéia*, porque la enunciación es una captación de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de las así llamadas impresiones venidas de las cosas mismas".<sup>37</sup>

La palabra griega *hermenéia*, y su verbo correspondiente *hermenéuo*, tanto en griego como en latín (*interpretatio*, *interpretor*), tienen los siguientes significados: interpretación, interpretación de lenguas extranjeras, expresión (especialmente de pensamientos por medio de palabras), traducción, poner en palabras, explicar, exponer, servir de intermediario.

La interpretación sirve de intermediaria para hacer entender algo a alguien. Así el intérprete o traductor hace entender el pensamiento de alguien a otra persona que habla una lengua diferente.

Los nombres, los verbos y las oraciones "que están en la voz" son interpretaciones también porque ellos nos sirven de intermediarios, de intérpretes para hacer entender (para comunicar) nuestros pensamientos a nuestros interlocutores.

Finalmente agreguemos que "hermenéia" está relacionada con la palabra Hermes, con la que se designaba al dios que presidía las intermediaciones comerciales.

—*NUNCUPATORIA*. La explicación de Santo Tomás al *Perihermeneias* de Aristóteles se abre con una epístola nuncupatoria dirigida a "su querido Praeposito de Lovaina".

Se denomina "nuncupatio" a la dedicatoria de un libro. Una epístola nuncupatoria es, pues, un escrito en el que se expresa la dedicación de un libro, a quien va dirigido.

—*PRAEPOSITO*, o preboste es el jefe de una comunidad.

—*SIGNIFICACION*. Dice Santo Tomás en la página 7, renglones 1-8 de nuestra traducción: "Pero puesto que la Lógica se ordena al conocimiento de las cosas, la significación de las voces, que es inmediata a las concepciones del intelecto, pertenece a la principal consideración de la misma".

Dice Maritain que "hay que distinguir bien la *significación* de la «suppositio» de los términos".<sup>38</sup>

La *significación* de un nombre se refiere a *aquello de donde proviene* la imposición de este nombre (*id a quo imponitur nomen*), es decir a la forma o naturaleza que el nombre representa en el espíritu ("qualitas nominis"). La "*suppositio*" de un nombre se refiere a *aquello a lo cual se impone el nombre* (*id cui imponitur nomen*), es decir, a las cosas o a los sujetos ("substantia nominis") a los cuales la inteligencia *aplica* de tal o cual manera ese mismo nombre en un *proposición*, de modo que tenga su lugar cuando quiera *aplicarle* tal o cual

<sup>37</sup> *Hermenéutica y Estructuralismo*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1975, p. 8.

<sup>38</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, Dist. VI, q. 1, a. 3; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Lógica*, p. 22.

predicado. En otros términos, la significación (*substitutio repraesentativa* pro re) se refiere a las *naturalezas* que son el objeto propio de la primera operación del espíritu; la *suppositio* (*substitutio applicativa*) se refiere a los *sujetos* en que estas naturalezas están realizadas y la segunda operación del espíritu significa *existir* con tales o cuales predicados. Cuando digo "el hombre es sociable", no solamente la palabra "hombre" no representa (hace presente a mi espíritu) la naturaleza humana (tomada en un sujeto abstracto y universal) sino también esta palabra tiene para mí el lugar de la cosa extramental, de los individuos a los cuales se aplica la sociabilidad por la cópula *es*." <sup>39</sup>

Esta distinción entre significación y suposición nos recuerda la distinción que hace Frege entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (referente). Hay proposiciones que tienen distintos sentidos pero el mismo referente. Por ejemplo las proposiciones "el lucero del alba" y "el lucero de la tarde" cuando las uso para referirme al planeta Venus, tienen distintos sentidos pero el mismo referente.

—**VOCES.** La palabra "voz" puede significar la voz de los hombres o de los animales, el sonido musical, la pronunciación, la palabra, la expresión.

OSCAR ROTELLA

Sap. N° 150

---

<sup>39</sup> JACQUES MARITAIN, *op. cit.*, pág. 94 y 95.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERTO CATURELLI, *La Metafísica Cristiana en el Pensamiento Occidental*, Ediciones Cruzamante, Buenos Aires, 1983, 155 pp.

Caturelli defiende en este libro una tesis muy clara y muy valiente. Los griegos no llegaron a realizar una obra filosófica pura, elaborada con la sola razón, pues no llegaron a deshacerse de sus mitos. Desde Homero y Hesíodo, hasta Platón y Aristóteles, la filosofía griega estuvo siempre mezclada con mitos. El mismo Aristóteles, el más importante de los filósofos griegos, no puede llegar a la idea de creación, por los mitos de la materia y del movimiento eterno. Tampoco llegó a ver cómo Dios conocía al mundo. También la necesidad y el mismo movimiento eterno actuaban en él como mitos para impedirle ver la libertad de Dios y de los hombres.

Estos y otros errores de los filósofos griegos se deben en gran manera a los elementos míticos, de los que no llegaron a despojarse totalmente y que impidieron a la razón obrar con toda su fuerza y pureza.

El Cristianismo no es filosofía y, sin embargo, con su verdad ayudó a la filosofía a deshacerse de los mitos y actuar con la razón bajo la sola luz de la verdad. Así pudo llegar a la idea de creación desde la nada, a superar el monismo y el dualismo y otros errores de origen mítico. La verdad es que recién con el Cristianismo y gracias a su influencia se logró establecer una metafísica enteramente filosófica.

La filosofía moderna, al apartarse del Cristianismo, pierde fuerza purificadora de errores, y recae nuevamente en otros mitos, que le impiden su obra puramente racional. Siempre la recaída es más grave. Los mitos en que cayó la filosofía griega fueron por ignorancias y prejuicios religiosos. En cambio, los mitos de la filosofía moderna, en plena edad cristiana, encierran la gravedad de una apostasía.

Son muchos los mitos de la filosofía moderna pero con razón señala Caturelli el principal de ellos en el *inmanentismo* que ciega a la razón y la priva de su misión esencial de aprehensión de la verdad.

Este mito viene mezclado con otros, como el monismo, el dualismo, el materialismo y el historicismo, que incapacitan a la filosofía moderna a seguir el sendero de la verdad y, consiguientemente, a realizar una auténtica filosofía.

Paradójicamente el Cristianismo, a quien ligeramente se acusa de prejuicio filosófico y de impedir una filosofía puramente racional, es quien, al desmitizar el pensamiento moderno lo dispone y prepara para realizar una auténtica filosofía. El Cristianismo, sin ser filosofía, desde la verdad revelada ayuda al filósofo a encontrar la senda segura de la verdad natural.

Eso es precisamente la filosofía, que, bajo el influjo benéfico del Cristianismo, se realiza desde la metafísica, fundada en la evidencia y aprehensión del ser trascendente y, a través de los seres participados, llega hasta el Ser en sí de Dios.

El libro de Caturelli encierra una tesis valiente, fundada en todas sus partes en los textos de los autores citados, y que pone en evidencia la verdad paradójal de la tesis. Ni la filosofía anterior al Cristianismo ni la filosofía moderna han logrado desmitizarse. Sólo con la ayuda de la verdad sobrenatural cristiana —que no es filosofía— la filosofía se realiza con toda pureza racional, es decir, como una verdadera filosofía.

Un aura pura de sana filosofía, de raciocinio riguroso y bien fundado, recorre estas profundas y claras proposiciones del ilustre filósofo cordobés.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

---

JOSEPH RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Rialp, Madrid, 1980, 336 pp.

El presente trabajo de J. Rassam —profesor de filosofía en Tolouse y uno de los mejores conocedores franceses de Santo Tomás— tiene el acierto de introducir a la filosofía del Aquinate facilitando así al lector los medios precisos para superar las dificultades propias de toda iniciación. El autor recoge los puntos fundamentales de la filosofía tomista y los desarrolla de un modo vivo, enseñando a leer sus obras, ayudando a entrar en sintonía con su vocabulario y a distinguir los aspectos esenciales de los accidentales.

El libro está dividido en tres partes: la primera incluye una breve biografía y una exposición de la filosofía del Aquinate; la segunda es una exposición de su metafísica; y en tercer lugar, Rassam presenta una selección de los mejores textos filosóficos de Santo Tomás.

La primera parte del libro nos ofrece un análisis del aspecto humano de Santo Tomás como filósofo; aclarando que aunque no se trata de explicar la doctrina por su autor, no es la inteligencia la que piensa sino un *hombre* por medio de su inteligencia. Por ello puede afirmarse que el valor de una filosofía está directamente relacionado con las cualidades humanas y sobrenaturales de su autor: las del Aquinate fueron realmente excepcionales.

De ánimo sosegado y discreto —actitud difícil de apreciar para los espíritus superficiales—, Santo Tomás prefirió siempre la verdad en todo su rigor a una pretendida originalidad basada en la confusión mental. Fue ese mismo afán por alcanzar la verdad el que le llevó a escribir en el prólogo de una de sus primeras obras: "tengo para mí que el deber más importante de mi vida es hablar de Dios en todo lo que pienso y digo" (p. 25).

Por ello, cuando expone las relaciones entre la fe y la razón señala en primer lugar su radical armonía: se distinguen sin oponerse. No se oponen pues tienen un mismo origen: Dios. Pero tampoco se confunden: son dos caminos diversos para alcanzar la verdad; ambos no sólo igualmente legítimos, sino también complementarios: "si los problemas de la fe los resolvemos por la sola vía de autoridad, poseeremos sin duda la verdad, pero en una cabeza vacía" (p. 28).

En la misma línea hay en Santo Tomás un empeño por poner de relieve esa armonía, complementariedad y distinción entre la filosofía y la teología. Es un empeño por reconstruir la filosofía hasta tal punto que su acuerdo con la teología aparezca como consecuencia necesaria de las exigencias de la razón y no como resultado accidental de un simple deseo de conciliación.

En la segunda parte, el libro presenta una exposición de la metafísica tomista, cuya intuición central (el *esse*) constituye el núcleo más original y el principio organizador de toda su doctrina. El objeto del conocimiento metafísico es alcanzar con el pensamiento lo que las cosas dicen por el hecho de *ser* lo que son.

En primer lugar Rassam expone las características del *ens* tomista (es la evidencia primera, y condición de toda inteligibilidad; es el principio de la unidad y de la multiplicidad de los entes; es el fundamento de todo valor;...), rechazando —por inconsistentes— las críticas que diversos filósofos han ido

planteando al realismo. A continuación el autor nos introduce en el estudio del *Acto de Ser puro*. Analiza los argumentos (vías) para demostrar su existencia y —por ende— su presencia en todo ser creado como la Causa en su efecto. Las resume con las siguientes palabras: “no son más que la formulación mental de un testimonio que se encuentra en las cosas... (p. 46); las cosas mismas, por medio de su acto de ser, proclaman la verdad de la existencia de Dios antes incluso de que nuestra razón pueda anunciarla” (p. 50).

Y así se llega al *existir humano*, se llega al ser que —como toda criatura— es por participación del Acto de Ser puro. Compuesto de alma (espiritual e inmortal) y cuerpo. Es especialmente interesante reseñar —como hace Rassam— el origen divino del alma humana, razón de la única e incomparable nobleza del hombre entre los seres vivientes. El honor de ser hombre viene de que el hombre, cuando recibe el cuerpo por la generación, recibe de Dios a la vez y directamente el alma. Hoy se proclama por todas partes la eminente dignidad de la persona humana. Pero esta proclama quedaría reducida a bien poca cosa y perdería su más sólido fundamento, si el hecho de que todo hombre merece un respeto absoluto no se apoyara esencialmente en esa dependencia y relación con el Ser absoluto implicada por la creación de cada alma.

A continuación, Santo Tomás analiza con claridad esa propiedad que pertenece a todo hombre: la libertad; cuyo fundamento está en la autonomía ontológica de la persona: el hombre es libre —puede *obrar por sí*— porque existe *por sí*, porque es —por así decirlo— dueño y propietario de su acto de ser. Rassam mismo ayuda al lector a sacar consecuencias: “responsable de su obrar por la posesión de su existir, la persona puede asumir o rechazar su condición; es decir, aceptar o repudiar su relación con Dios. Pero la repulsa, siempre posible, es fundamentalmente contradictoria, porque versa sobre aquello mismo que la hace posible”. Tal es la elección de ese personaje de Dostoiévski en “Los posesos” que, para afirmar su nueva y terrible libertad, es decir, una independencia total y absoluta, se ve obligado, con lógica implacable, a la cruel contradicción de quitarse la vida; Kirilov ha comprendido que, para no depender de nadie más que de sí mismo, debe renunciar al acto que le hace ser” (pp. 156-157).

La *tercera parte* del libro está compuesta de una serie de textos escogidos de entre las obras de Santo Tomás. Son principalmente de orden filosófico y pueden servir, sobre todo, a los que intentan iniciarse en el estudio de la filosofía. Rassam divide su selección en varias secciones.

En la primera trata de la ontología tomista (la realidad concreta, el acto puro, naturaleza y gracia). La segunda es la parte antropológica (el conocimiento humano, la voluntad y su fin). Finalmente viene la sección moral, en donde no sólo trata de nociones generales (el bien y el mal, las pasiones y las virtudes, las leyes, ...) sino también expone cuestiones tan particulares como la necesidad del descanso para el alma y las condiciones que debe reunir: “hay que aprender a divertirse. Para ello conviene tener en cuenta tres cosas. Ante todo, no buscar la diversión en palabras o acciones vergonzosas o perjudiciales; en segundo lugar, cuidar que el alma no pierda nunca su nobleza (...); y por último (...), ha de ser un juego adecuado a la persona que juega, al momento y lugar donde se juega, y de una manera general, a las circunstancias que lo rodean” (p. 315).

Finalmente, Rassam incluye un breve apéndice de autores mencionados o muy relacionados con el pensamiento filosófico de Santo Tomás; y otro —más amplio— sobre el léxico que el Aquinate utiliza en sus obras.

## INDICE DEL VOLUMEN XXXVIII

### EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El ser. Su constitución, su expresión conceptual</i> .....	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El ser. Su constitución, su expresión conceptual</i> .....	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El ser. Su constitución, su expresión conceptual</i> .....	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El ser. Su constitución, su expresión conceptual</i> .....	243

### ARTICULOS

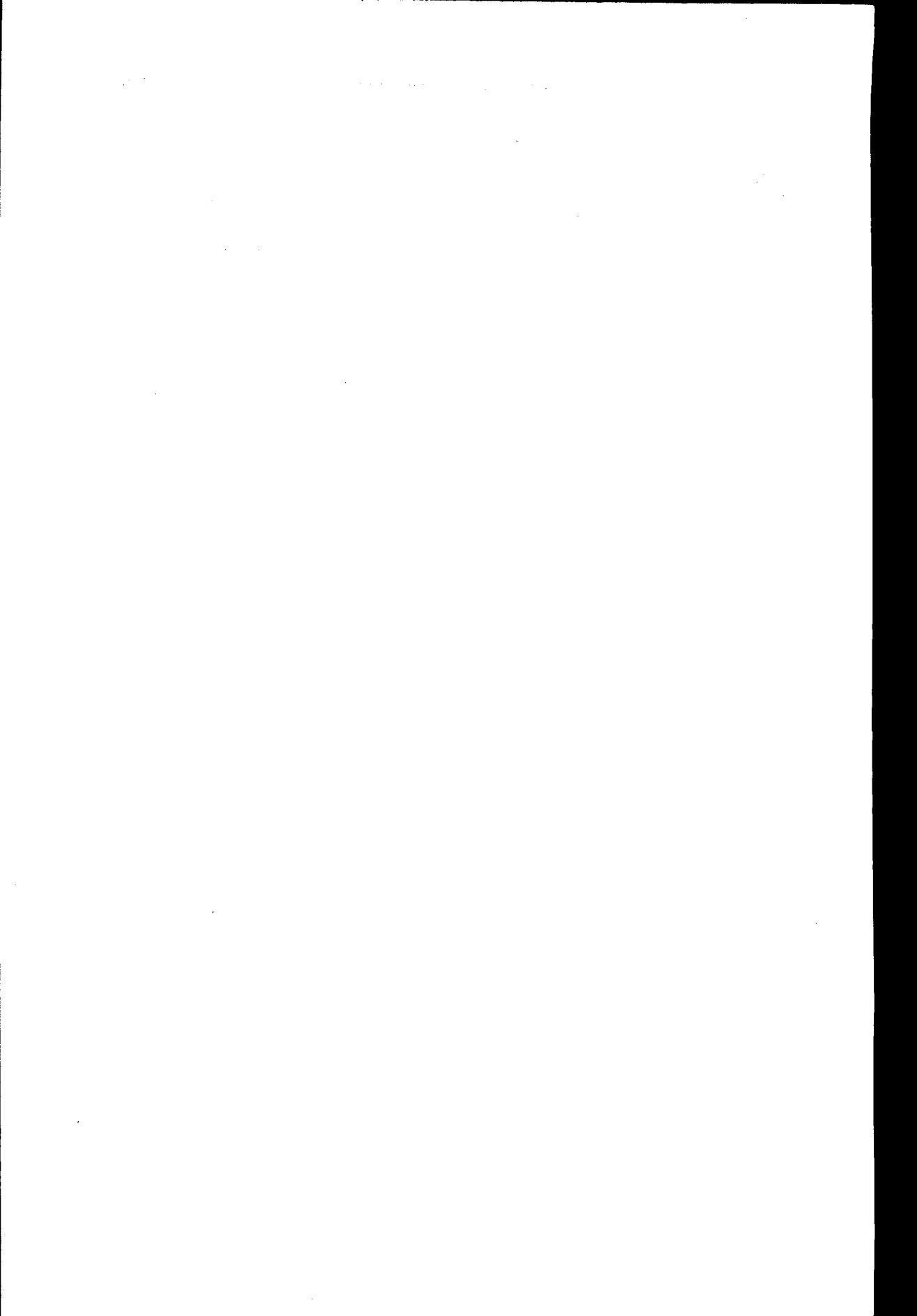
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Las causas en Aristóteles y Santo Tomás</i> ..	9
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La esencia de Dios</i> .....	37
WILLIAM R. DAROS:	<i>Educación y función docente en el pensamiento de Tomás de Aquino</i> .....	45
GABRIEL FERRER:	<i>En la génesis de la metafísica</i> .....	91
WILLIAM R. DAROS:	<i>Qué es la filosofía, en el pensamiento de J. Dewey</i> .....	121
HECTOR AGUER:	<i>Fundamentos sapienciales de la ecología: oikos y téjne en la perspectiva clásica y cristiana</i> .....	139
OMAR ARGERAMI:	<i>Metafísica, ser y ente</i> .....	167
ALBERTO BUELA:	<i>El problema de la muerte en Heidegger</i> ..	177
WILLIAM R. DAROS:	<i>La espiritualidad de la persona humana en el pensamiento de Ph. Lersch. Observaciones desde una perspectiva tomista</i> .....	187
JESUS MUÑOZ:	<i>Análisis del lenguaje y filosofía</i> .....	203
JOSE L. MARTINEZ PERONI:	<i>Esse et bonum. Reflexiones metafísicas en torno al bien común</i> .....	249
RICARDO MARIMON BATLLO:	<i>El fundamento de la filosofía del arte y de la cultura en Tomás de Aquino</i> .....	275
ADRIANA ROGLIANO:	<i>Panorama de la estética en La Plata</i> .....	287

### NOTAS Y COMENTARIOS

CARLOS R. KELZ:	<i>La cuestión metafísica del ente en el pensamiento de J. Maritain</i> .....	67
ABELARDO PITHOD:	<i>La substancia del hombre y el progreso material</i> .....	147
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La relación trascendental</i> .....	229
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Una nueva cultura para una nueva sociedad</i> .....	232
OSCAR ROTELLA:	<i>Traducción de la lección II del libro I de la explicación de Santo Tomás a los libros de Aristóteles "Sobre la interpretación"</i> .....	297

# BIBLIOGRAFIA

MARIA DEL CARMEN C. DE BELAUNDE: y CESAR H. BELAUNDE:	<i>Formación moral y cívica</i> (G. E. Ponferrada)	73
AMADEO DE FUENMAYOR:	<i>Divorcio. Legalidad, moralidad y cambio social</i> (E. Malumbres)	74
ALBERTO CATURELLI:	<i>Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación</i> (O. N. Derisi)	77
DANTE ALIMENTI y ALBERTO MICHELINI:	<i>El Papa, los jóvenes y la esperanza</i> (O. N. Derisi)	78
JACQUES MARITAIN:	<i>Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente</i> (O. N. Derisi)	79
ALBERTO CATURELLI:	<i>Metafísica del trabajo</i> (O. N. Derisi)	157
JOSE M. DE ESTRADA:	<i>Breve estética filosófica</i> (A. Buela)	159
J. CRUZ CRUZ:	<i>Hombre e historia en Vico</i> (J. L. del Barco Collazos)	235
ALBERTO CATURELLI:	<i>La metafísica cristiana en el pensamiento occidental</i> (O. N. Derisi)	315
JOSEPH RASSAM:	<i>Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino</i> (J. Magraner Rullán)	316
INDICE DEL VOLUMEN XXXVIII		318





# **CREER ES DAR CREDITO**

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

**Hipotecarios • Comercial •  
Industria • Exterior • Agro •  
Inversión y Leasing**



**BANCO DE LA  
PROVINCIA DE  
BUENOS AIRES**  
La seguridad total.



**FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES**  
**PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD**  
**BAZAR FRANCES**  
**IMPORTACION - REPRESENTACIONES**

**Carlos Pellegrini y Rivadavia**  
**1009 Capital Federal**  
**Tel. 35-2021/9**

---

---

---

***ASTRA***

***ASTRA***

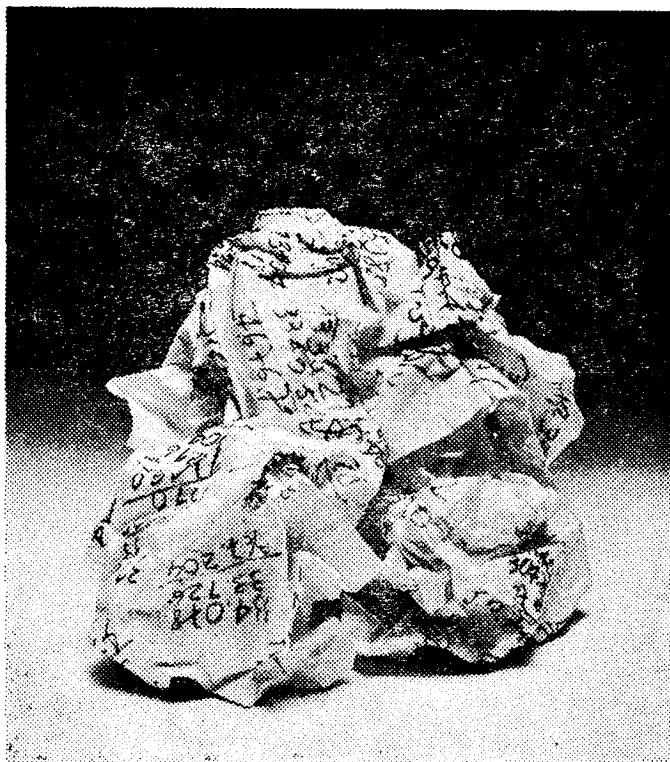
***ASTRA***

***COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.***

---

---

---



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía.

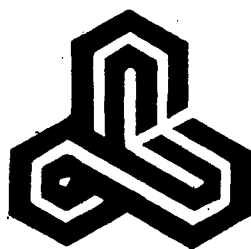
**EL RIESGO DE INVESTIGAR.**

de nuestra ideología empresaria que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto, Porque trabajamos por la vida.



Investigación y Tecnología Argentina

**El texto  
de esta revista  
está impreso en papel  
producido en la  
Provincia de Jujuy,  
con materia prima  
nacional**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

**Ledesma una empresa que ES argentina**

**SANCHEZ ELIA      PERALTA RAMOS**

**SEBRA S. C. A.**

**ARQUITECTOS**

**ARENALES 1132  
CAPITAL**

**ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.**

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

*Av. Corrientes 378 - 5º piso*

*T. E. 394 - 1360 1364*

**YERBA MATE Y TE**

  
***Taragui***

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

**MOLINOS SANTA MARIA**

CORNA, S. A.

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

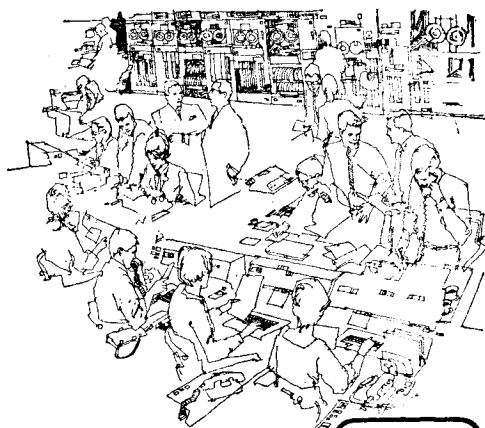
**40-6789 y 6833**



**BANCO RIO.**

**-UN GRAN  
CAUDAL  
HUMANO Y TECNICO  
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata  
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

## **P E N S A M I E N T O**

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax

Zurbano, 80 - Apartado 8001

Madrid, España

Adhesión de la  
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**

